RAGIONAMENTI FILOSOFICI

SULL' UOMO

CONSIDERATO

RELATIVAMENTE ALLO STATO DI NATURA

E

RELATIVAMENTE ALLO STATO DI SOCIETÀ

DEL CARDINAL

GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

DAL FRANCESE

PRIMA VERSIONE ITALIANA

DEL MAGGIORE

LUIGI BAVARI ROMANO

CAVALIER PROFESSO NELLA S. RELIGIONE

ED INSIGNE ORDINE

DE' SS. MAURIZIO, E LAZZARO

ROMA

PRESSO VINCENZO POGGIOLI

1828.

Haud scio, an, pietate adversus Deos sublata,
Fides etiam et societas humani generis,
Et una excellentissima virtus, justitia tollatur.
Cic. de Nat. Deor. lib. I. cap. II.

IL TRADUTTORE

ALLA GIOVENTÙ STUDIOSA

È cosa sommamente degna dell' uomo il rendersi utile a' suoi simili. Tale esser dovrebbe lo scopo di ognuno, e con questo mezzo si sperimenterebbero i vantaggi che offre all'uman genere lo stato di società.

Questo fu altresì l'oggetto a cui dirizzai le mie mire allorchè mi cadde nell' animo il pensiero di recare nel nostro idioma la presente sublime opera (non ancora fin qui tradotta) e renderla così di pubblico diritto. Nulla io dirò nè intorno al merito di essa, nè intorno a quello dell'esimio suo autore troppo essendo conosciuto nella repubblica letteraria per uomo sublime in ogni genere di discipline, siccome lo caratterizza il suo encomiatore, e giudice assai competente di tali materie l' eruditissimo padre poi cardinal Fontana. Mi giova però avvertire chi legge che avendo io avuto principalmente in mira, nel tradurre, di conservare il bello, ed il solido che questo nobile argomento racchiude non andai in traccia di eleganza, o di sceltez-

za di locuzione temendo in qualche parte allontanarmi dal vero spirito dell'autore.

Spero che ognuno ne profitterà con piacere, e soprattutto la Gioventù Italiana *cui teneramente amo, infinitamente apprezzo, ed alla quale consacro questa mia debole fatica.*

Qual consolazione per me, se riuscissi colla medesima a persuadere un solo di quei spiriti traviati, i quali non badando se non alla superficie delle cose, pongono in non cale tutto ciò ch' è vero, solido, e permanente.

Coloro pertanto che avranno la sofferenza di leggere questa mia versione, e vi prenderanno interesse, si convinceranno pienamente che nella sola cattolica religione *si trova la verità che al possesso del sommo bene conduce.*

La presente opera fu impressa la prima volta in Torino l' anno 1769. nella stamperia Mairesse, per cura dei fratelli Reycends libraj, vivente ancor l'autore, in allor padre Gerdil, ed essendo questo l'originale uscito sotto i suoi proprj occhj l'ho appunto scelto per servirmene di testo nella mia traduzione.

L'accoglienza colla quale il pubblico ricevette allora questi ragionamenti ne fece spacciare subito tutti gli esemplari, ed ora lo stesso testo francese è divenuto rarissimo.

Nel 1774. *dalla stessa stamperia uscì anche la prima volta l' altra operetta del medesimo autore intitolata* : l'uomo sotto l'impero della legge ec., *e di questa esiste una bella traduzione italiana fatta dal dottore Giuseppe Antonio Giudici, e stampata in Lodi nella regia stamperia di Antonio Pallavicini nell'anno* 1782 (1).

Nell'anno 1782. *comparve in Parigi un libro sotto questo titolo* : Discours philosophiques sur l' homme, sur la religion et ses ennemis suivis des loix ecclésiastiques tirées des seuls livres saints par feu M. l'abbè de xxx docteur de Sorbonne prévôt de l'église Collegiale de xxx publiés par M. F. . . . . etc. D. L. S. P. D. P. : *in cui il preteso autore anonimo, senza scrupolo, si appropriò quasi interamente il merito dei ragionamenti stampati a Torino tredici anni prima, copiandoli parola a parola, e con alcune addizioni tutte sue, relative alle leggi ecclesiastiche, ed enunciate nel titolo.*

Con le date autentiche fù rivendicato all'autore ciò che gli apparteneva, le quali date

(1) Vedi le due grandi edizioni Gerdiliane: Bologna in 4. Tom. V. pag. I., e II. Roma in 4. T. VII. pag. VI., e VII.: alcuni dizionarj di biografia malamente confondono, ed uniscono queste due opere in una sola.

provarono il plagio letterario dell' anonimo a cui con molta più ragione potrebbe applicarsi la sentenza che Cicerone indirizza ad Ennio. Qui a Naevio vel sumpsisti multa, si fateris: vel, si negas, surripuisti. *De claris oratoribus n.* 19.

Pienamente allora saran paghe le mie brame, e meco stesso mi compiacerò altamente se la mia tenue fatica sarà gradita dal pubblico e nella loro verità verranno gustati tali sublimi argomenti, riportandomi io alla massima dell'illustre autore: ancorchè un libro altro effetto non producesse che quello d'impegnare un solo uomo a preferire un atto di beneficenza illuminata, ad una passione d' interesse o di vanità, non dovrebbe alcun pentirsi di aver contribuito ad un solo atto di virtù.

PREFAZIONE

DELL' AUTORE

Ella è cosa interessante per l'uman genere che tutti gli uomini siano vivamente persuasi del loro natural destino a riunirsi a fine di soccorrersi scambievolmente ne' loro bisogni, ed in questa reciproca comunicazione praticare i doveri di beneficenza, e di equità che a loro prescrive la ragione, ed ispira l'umanità. La natura non ha posto nel cuor dell' uomo un sentimento più dolce della tenera soddisfazione che si prova nel poter far del bene a' suoi simili, o nel testificare ad essi la gratitudine che è loro dovuta.

Non v'è uomo che possa bastare a se stesso, vale a dire che possa trovare tutto in se, e nelle sue sole forze ciò che gli è necessario per la sua conservazione, pel suo perfezionamento, e per la sua felicità. L'uomo non è dunque fatto per vivere, come un essere isolato, ed indipendente. Nasce egli debole, ed i suoi più indispensabili bisogni lo costringono per più riguardi a dipendere dal soccorso de' suoi simili. Quindi è che la legge imperiosa della necessità si

unisce alla voce del sentimento, e della ragione per ravvicinare gli uomini, ed unirli in società.

Ma gli uomini ragunati per tal modo non sono fra loro stranieri. Hanno essi una origine comune, sono tutti figli di Dio; la stessa ragione loro manifesta in questa augusta qualità, e loro detta ch'essi debbono riguardarsi come fratelli. Sotto questo aspetto i reciproci bisogni dell'uomo non si limitano a stabilire fra loro un semplice commercio di permuta, o d'interesse: questi sono altrettanti mezzi che la natura loro presenta, per esercitare gli uni verso gli altri i doveri di una affezione sociale, che novello pregio aggiunge a quei servigj, i quali sarebbero meno efficaci, meno degni dell'uomo, meno soavi per colui che li rende, meno graditi a colui che li riceve, ove non avessero che il solo interesse per principio.

Vi vogliono ragioni particolari per odiare il suo simile; ma non ne fà di bisogno per amarlo. É sentimento concorde di tutti che se gli uomini potessero dimenticarsi per poco delle bassi, e puerili passioni di gelosìa, e d'interesse che li tengon divisi, prendendo parte generosamente gli uni per gli altri, secondo i principj della morale, e della religione, ne risulterebbe

maggior vantaggio per tutti in generale, ed in particolare per ciascuno. Ma le passioni procurano di giustificarsi. Ognuno dice a se stesso che egli non esiterebbe un istante a concorrere al bene comune dell'umanità, se gli altri volessero fare altrettanto dal canto loro. L'avidità che si suppone negli altri, la diffidenza che n' è una legittima conseguenza, sembrano autorizzare gli sforzi che si fanno, onde procurar di trarre tutto a se, spesso ancora col pregiudizio del prossimo. Questo terribile inconveniente lungi dal dovere ispirare alienazione di animo per lo stato di società prova all'opposto la necessità di fortificarla per mezzo di legami più stretti, e sottometterla a regole, le quali corroborandone le primitive inclinazioni, con cui la natura prepara gli uomini ad una reciproca corrispondenza, reprima allo stesso tempo le viziose, e sregolate passioni che ne potrebbero turbar l' armonìa, e la sicurezza.

Tutto adunque concorre ad istabilire questo principio, che lo stato di società, è uno stato necessario al genere umano, che la società non può sussistere senza l'ordine, che l' ordine è fondato sulle leggi, e che queste si renderebbono inutili, ove la pubblica autorità, da cui esse derivano, rivestita o accompagnata non fos-

se dal necessario potere, onde assicurarne l'esecuzione. Sarà questa la materia dei seguenti ragionamenti. Si procurerà di dileguare la nebbia entro cui alcuni celebri scrittori hanno cercato di avvolgere verità sì luminose. Questi uomini eloquenti, a somiglianza de' poeti, che con brillanti ed amene descrizioni abbelliscono le rustiche capanne de' pastori, e vi spargono sopra delle attrattive e dei diletti, che esistono soltanto nella loro immaginazione, hanno avuto l'arte d'interessar gli animi, farli innamorar dell'indipendenza, ed invaghirli della novità a favore di un preteso stato naturale, e primitivo, in cui l'uomo bruto, ed isolato vivendo senza inquietudini, e senza cure, come ancora senza coltura, e senza ragione godesse della sua esistenza, senza pensarvi, altri bisogni non conoscendo, se non quei che la natura ha reso comuni a tutti gli animali, ed avendo sempre in sua mano i doni di cui gli era prodiga per soddisfarli. Vero è che malgrado le attrattive di una seducente eloquenza, l'allettamento di questa vita selvaggia, e rustica non ha fin quì impegnato alcuno ad abbandonare la società per ritirarsi nei boschi.

Ma non è peraltro men vero che tali scritti tendono ad ispirare sentimenti poco conformi

al bene dell'umanità. Essi fanno considerare la società come uno stato fattizio, poco necessario all'uomo, e del quale, tutto ben ponderato, meglio sarebbe forse il farne senza. Prevenuto l'uomo di queste idee non vede più nel suo simile che un essere estraneo, spesso incommodo a cui la natura non l'avea punto legato. Così si diviene più sensibile ai disgusti che nello stato civile si soffrono, men attento ai vantaggi che se ne traggono. L'ingannevole prospettiva di una libertà chimerica scema il rispetto per le leggi, indebolisce nell'uomo l'amore ch'ei deve ad ogni altro, e nel cittadino l'attaccamento che deve alla sua patria.

Nell'impugnare queste novità non si è fatta difficoltà di darle per quello che sono, cioè a dire per paradossi contrarj direttamente allo spirito della religione, ed all'interesse dell'uman genere: ma si è fatta una legge severa di non toccar, per qualunque ragione, nè la persona, nè le qualità civili o morali di coloro che le hanno spacciate. Così appunto un celebre giornale senza mancare al rispetto che d'altronde ei professa ai talenti d'uno de' più rinomati scrittori del secolo, non tralascia di premunire i lettori sulle seduzioni de' suoi scritti, riferendone un estratto in cui non si teme dire che quest'auto-

re fa dell'ipocrisìa una virtù che contro la difesa della legge naturale raccomanda la vendetta ..... che un uomo istruito secondo i suoi principj sarebbe disposto a credere che son permessi i più atroci delitti, purchè si conservi la vita, che vivrebbe per se medesimo in modo che avrìa in avversione qualunque impiego, qualunque carica utile, o anche necessaria allo stato, che nulla conoscerebbe di più contrario allo spirito sociale, quanto il cristianesimo. Sarebbe senza dubbio un tradir la verità il volere indebolire l'impressione che certe massime debbono fare necessariamente sopra ogni uomo, che ama di cuore la sua ragione, la sua patria, la sua religione. Uno scrittore si fa un pregio di esser solo contro tutti nella sua maniera di pensare. Converrà adunque che il genere umano al suo cospetto si taccia? Non sarebbe permesso di sollevar la voce contro i suoi paradossi, e tacciare di assurdità ciò che realmente offende il senso comune, urtando di fronte le idee più comunemente adottate, ed autorizzate dall' unanime consenso dei savj di tutti i tempi, e di tutti i luoghi? Lo stesso autore ha l'equità di convenirne, e di non aversela a male se si confutino i suoi libri, purchè non si prenda di mira la sua persona.

Era questo il metodo degli antichi scolastici. Discutevano essi le opinioni de' loro avversarj, le confutavano, caratterizzandole come più lor piaceva, ma si astenevano da qualunque personalità. In fatti bisogna distinguere la qualità dell'uomo da quella di scrittore; può il medesimo uomo essere regolarissimo nella sua condotta, e pernicioso ne' suoi scritti, ed in tal caso sarebbe ugualmente contro l'equità il volere o screditarne la condotta a cagione de'suoi scritti, o giustificarne gli scritti a cagione della condotta. Cicerone *ce ne fornisce un esempio nella maniera colla quale confuta quelli che opponevano i costumi di Epicuro per servir di apologìa alla sua dottrina. Non trattasi fra di noi, diceva* Cicerone, *di sapere come Epicuro ha vissuto, ma come deve vivere ogni uomo, che sulla sua dottrina vorrà regolare la sua vita. Ed è questo appunto ciò che un particolare deve arrogarsi nelle dispute. Le personalità non contribuirono giammai allo schiarimento della verità. Passo ora ad alcune osservazioni sul contenuto di questi ragionamenti.*

Un autore bastantemente conosciuto rimprovera a Bossuet *di aver esposto nella sua politica alcune massime, le quali farebbero supporre esser lo stato di natura uno stato di guer-*

ra. Io son persuaso, *egli soggiunge*, che se il virtuoso vescovo di Meaux avesse preveduto questa conseguenza, si sarebbe diversamente spiegato. *Peraltro potrìa qui esservi un mal inteso. Fare della natura uno stato di guerra per una conseguenza di un preteso diritto illimitato di tutti su tutte le cose, che arma ogni uomo contro l'altro, e confonde il diritto colla forza, sarìa lo stesso che ricadere nell'orribile sistema di* Hobbes *distruttore di qualunque affezione sociale e di ogni idea di moralità.* Bossuet *senza dubbio conosceva quel sistema, e se questo Vescovo non meno illuminato che virtuoso non ha preveduto che un tal sistema fosse una conseguenza de' suoi principj, è perchè in fatti i suoi principj non conducono a questo in verun modo. Ma il pretendere che lo stato di guerra s'introdurrebbe assai facilmente nello stato di natura non per mancanza di ogni regola morale, e di ogni sociale inclinazione, ma per una conseguenza delle gare e delle rivalità delle passioni, e dei particolari interessi, l'esperienza lo conferma, ed è questo un principio sul quale il maggior numero dei scrittori si fonda per istabilire la necessità del governo civile.* Bossuet *ha preveduto questa conseguenza, egli l'ha espres-*

sa, *e chiarissimamente contestata* (1). Null'avvi, *egli dice*, di più sociabile dell' uomo, per sua natura, nè di più intrattabile, o di più insociabile per la depravazione; *ed in altro luogo*: Da tutto ciò risulta che non vi è stato peggiore di quello dell'anarchìa, cioè a dire dello stato, ove non trovasi nè governo, nè autorità. Ove ognuno può fare ciò che vuole, niuno fa ciò che vuole, ove nessuno è padrone, e tutti sono padroni: ove sono tutti padroni, e tutti schiavi. *Gli antichi scrittori di morale, e di politica hanno parlato allo stesso modo. Il celebre abate* Genovesi (2) *l'ha detto in appresso*: Hobbes *ha avuto torto di asserire che per* diritto *di natura gli uomini sono in uno stato di guerra: se parlava del* fatto, *avea ragione. Ed a norma di tanti illustri scrittori si è parlato in questi ragionamenti dei disordini dell'anarchìa, in cui si troverà smascherato il sistema di Hobbes, ed ampiamente confutato.*

M. Hume (3) *osserva*, *che la parola di* amor proprio *ha un significato vago*, *ed indeterminato*, *e che si adopera solo per esprimere l'amor*

(1) Polit. lib. 1. art. 2. prop. 2.
(2) Econom. civ. p. I. §. 36.
(3) Saggi di Morale Sez. VI.

di se stesso, *come altresì la voce* orgoglio, *e vanità. Dal che risulta*, *egli aggiunge*, *una gran confusione negli scritti di parecchi moralisti. Ad evitare questa confusione l'autore crede dover avvertire che per l'* amore di se stesso *di cui ha parlato nel corso di quest' opera*, *non intende egli già* (*come si vedrà dall'essersi sufficientemente spiegato*) *quell'amor proprio*, *il quale fa sì che uno ripieghi lo sguardo unicamente sopra se stesso*, *e che non si abbia altro in mira*, *se non se stesso in tutto ciò che si fa* : *ma ch' egli intende l'amore della felicità in generale*, *amore naturale come tutti i moralisti ne convengono*, *e che diviene il principio delle determinazioni particolari colle quali si attacca l'uomo a differenti beni. L' autore ha procurato di spargere qualche lume sulla differenza dell' amor gratuito*, *e dell'amore interessato*, *materia ben difficile a volerla spiegare filosoficamente*, *e sulla quale lo stesso* Bossuet *par che abbia lasciato qualche cosa da svilupparsi.*

Trattando della necessità della religione rivelata per il bene istesso della società ci siamo alquanto distesi nel rilevare il vantaggio della morale del cristianesimo sopra la falsa filosofia degl' increduli. Non potrebbe dissimularsi, *dice uno dei più illustri filosofi del seco-*

lo (4), che i principj del cristianesimo siano in oggi indecentemente attaccati da un gran numero di scritti. È ben vero, (*continua egli a dire*), che la maniera con cui ordinariamente ciò si fa è capacissima di rassicurare quei che potessero essere spaventati da tali attacchi; il desiderio di non aver più freno nelle passioni, la vanità di non pensare, come la moltitudine han prodotto (più ancor dell'illusione de' sofisti) un gran numero d'increduli, i quali, secondo l'espressione di Montaigne, procurano essere peggiori di quel che possono. *Indarno questi scrittori affettano di adornarsi col nome di filosofi. I veri filosofi non ne fanno pompa*: nulla in oggi di più facile che l'acquistare il nome di filosofo (*Enciclop. art. filosof.*). Ma questo nome in verun modo appartiene a coloro in cui la libertà di pensare tien luogo di ragionamento, e che si reputano come i soli veri filosofi, perchè hanno osato di rovesciare i limiti sacri basati dalla religione. *Pertanto nel combattere contro gl' increduli, i quali si onorano di un titolo che essi non meritano, non abbiam preteso di attaccare coloro che arricchiscono la filosofia con le loro utili produzioni, e che facendo entrar ne' loro scrit-*

(4) Mel. Tom. 4. pag. 326.

ti la religione naturale, avvertono che ella non è sufficiente. *Così appunto un illustre scrittore parlando dell' immortalità dell' anima, come di una verità metafisica, la quale più d'ogni altra c'interessa dopo l'esistenza di Dio, osserva che questa verità appartiene ad un tempo stesso, e alla filosofia, ed alla rivelazione. E dopo averne indicate le prove solidissime che ne fornisce la ragione, aggiunge che l' impenetrabilità degli eterni decreti, ci lascerebbe in una specie d'incertezza, riguardo a questo importantissimo oggetto, se la religione rivelata non venisse in soccorso de' nostri lumi, non già per supplirvi interamente, ma per aggiungere ciò che loro manca. É dunque opporsi alla filosofia l' applicarsi a provare la necessità della rivelazione?*

Parlando degli antichi governi, si è citato l' impero della Cina, come il più antico di cui la storia profana faccia menzione. Questa però non è se non una proposizione incidente proferita senza pregiudizio dell' anteriorità che gli Egizj, o altri popoli potrebbero attribuirsi. Per la mira dell' autore è sufficiente che il governo della Cina sia realmente uno dei più antichi, ciò che nessuno contrasta.

Lo scopo generale dell'opera è quello d'ispirare sentimenti di unione, di concordia, e di

pace, e di nobilitare coll'esercizio delle virtù sociali una comunicazione necessaria all' uomo che non gli diviene pesante se non quando sul dovere prevale l'interesse. Se obbiettasi (come sopra la materia del lusso) che è vana intrapresa il voler riformare tutti gli abusi che nascono dalla cupidigia, risponderò che ciò mi è noto, ma sò altresì che l'istruzione ha qualche forza sugli animi, ed ancorchè un libro altro effetto non producesse che quello d' impegnare un solo uomo a preferire un atto di beneficenza illuminata ad una passione d' interesse, o di vanità, non dovrebbe alcuno pentirsi di aver contribuito ad un solo atto di virtù.

INDICE

RAGIONAMENTO I.

L'UOMO È NATO PER LA SOCIETÀ

Un celebre scrittore introduce a parlare un Persiano in questa guisa (*lett.* 94). *Non ho udito parlar giammai del pubblico diritto, che non siasi incominciato dal far diligente ricerca qual sia l' origine delle società. Se gli uomini non ne formassero; se scambievolmente si abbandonassero, e gli uni fuggissero la compagnia degli altri bisognerebbe domandarne la ragione, e cercare il perchè vivono fra lor separati. Ma essi nascono insieme collegati, un figlio è nato presso il suo genitore, e vi rimane. Ecco la società, e l'origine della società.*

Bisogna confessare, che questo Persiano parla più assennatamente di un gran numero di filosofi moderni, i quali contro il sentimento della natura, contro i lumi della ragione, contro le testimonianze dell'esperienza pensano che gli uomini siano nati per odiarsi, e per isfuggirsi scambievolmente; e riguardano la società o come un effetto del timore, o come un principio di corruttela.

Lo stato di famiglia è uno stato di società, e questa società è certamente conforme alle mire della natura.

È forse il timore, è forse l'odio, o non piuttosto un'inclinazione naturale quella che spinge i due sessi ad unirsi fra loro per la conservazione dell'uman genere? Si getti uno sguardo sopra tutta la superficie della terra in tutti i tempi, e vedrassi da per tutto stabilito, e rispettato il vincolo conjugale; ovunque una sottigliezza di corruttela non abbia spento i sentimenti della natura, questa unione è seguita da un'attaccamento durevole, e permanente, che induce i conjugi ad ajutarsi, e soccorrersi vicendevolmente.

I nodi di questo vincolo si costringono ognora più mediante i frutti, che ne nascono. Quella dolce soddisfazione che un padre, ed una madre provano nel contemplare se medesimi, e nel vedersi rivivere ne' loro figli, quel trasporto di tenerezza, e di sensibilità, che fa loro bramare sì ardentemente la loro conservazione, ed il loro ben essere, non possono fare a meno di non ravvivare la confidenza, e gli affetti, che gli tiene uniti nelle cure che loro compartono.

È forse necessario il quì riferire i discorsi insensati di un preteso filosofo, il quale non arrossisce di affermare, che nel primitivo stato di na-

tura (*Discorso dell' ineg. pag.* 47) l' uomo , e la donna si lasciavano tostochè si erano scontrati *che la madre allattava da principio i suoi figli pel suo proprio bisogno*, e poscia perchè l'abitudine glie li rendeva cari ; ma che questi *acquistata appena la forza di cercare da se medesimi il loro nutrimento*, abbandonavano tosto la loro madre.

Come! una madre, la quale per la prima volta stringe fra le sue braccia il proprio figlio potrebbe vederlo, ed abbracciarlo senza esserne intenerita! Il suo cuore non le dirà nulla? Niun'altra cosa vedrà essa nel frutto delle sue viscere se non un mobile atto ad isgravarla da un peso molesto! Prima di affezionarsi al suo figlio è d'uopo attendere che l'abitudine glie lo renda caro: questa stessa abitudine non avrà ella la forza di affezionare il figlio a sua madre; e questo attende solo il momento propizio di aver acquistate bastevoli forze per ispiccarsi dalle braccia materne, *e gire in traccia del nutrimento*. Da quel momento la madre diviene per lui un essere indifferente al pari di un albero che non dà più frutto, l'abbandona senza dispiacere, e se ne dimentica per sempre! E può darsi in natura un mostro siffatto, che ad una sì orrida pittura volesse riconoscere se stesso? E non è questo un degradar la ragione ono-

rando del nome di filosofia vaneggiamenti che oltraggiano ad un tempo l'umanità , e la natura?

O filosofi che inviate i vostri figli in cerca del nutrimento , se il vostro sistema fosse vero, la natura nulla avrebbe inserito nel cuor di un padre verso i proprj figli , avendoli destinati ad essergli eternamente estranei. Riducetevi alla memoria quel padre sì savio , e sì rispettabile , da cui vi gloriate di trarre i vostri natali , osereste voi tenere innanzi a lui discorsi così oltraggianti la sua tenerezza ? Il suo cuore oppresso , e ferito profondamente dal dolore confonderebbe co' suoi fremiti la vostra ingratitudine , v' imporrebbe silenzio , e vi costringerebbe a confessare, che una dolce, e forte impressione della natura è quella che spinge un padre ad amare i proprj figli.

Vana obbiezione contro questa naturale impressione sarebbero i funesti esempj di alcuni padri , e di alcune madri, che non temono di sagrificare la conservazione de' loro figli ad una passione d' interesse al timore della povertà , e dell'infamia. Sarebbe questo un cattivo ragionamento. Il cuore umano è spesso combattuto da varj movimenti che lo sospingono verso differenti oggetti cui ama , e desidera , ma che nello stesso tempo non può possedere , di queste due inclinazioni

l'una all'altra cede. Si dirà perciò che la prima non esiste?

Una prova del contrario ne è il conflitto. L'avaro per timore di naufragare getta in mare i suoi tesori. L'avaro non ama dunque il suo danaro? Si sono veduti altri avari porre a rischio la loro vita per conservare le loro ricchezze; dunque l'amore della vita non deriva da una impressione di natura! Si dirà in fine che l'uomo naturalmente non ama la libertà perchè furono veduti degli uomini che preferirono la schiavitù alla morte! Ho insistito su questo paralogismo sebbene di pochissima forza perchè tal viziosa maniera di ragionare è assai commune, ed è non pertanto la sorgente di un numero infinito di errori perniciosi, i quali s' introducono ne' libri, e ne' discorsi, che si ascoltano colla maggior avidità.

Lasciamo lo spirito che travia, e torniamo alla ragione: l'unione conjugale è d'istituzione naturale per la conservazione del genere umano.

Venuti appena alla luce perirebbero i figli, se coloro che han dato loro l'essere, non si prendessero cura di conservarglielo. Se la voce della natura potesse essere soffocata dal sussurrare di una falsa filosofia, questo stato di debolezza, e d'impotenza, in cui sono i fanciulli, non ci lascerebbe egli dubitare, che la natura non abbia sup-

plito alla loro indigenza coll'ispirare al padre, ed alla madre il più vivo interesse pei frutti della loro unione?

Ma l'educazione conforme alle mire della natura, non si limita a dare il latte ad un fanciullo, fino a tanto che abbia egli sufficienti forze *per procacciarsi il nutrimento.*

Non se l'abbia a male l'autore dell' Emilio se gli fo osservare, che l' educazione dei lupicini non è quella che conviene all'umana specie. Nello stato il più semplice, ed il più agreste è necessario che il figlio per lungo tempo sia unito al padre, ed alla madre per le necessità più indispensabili della vita. Egli medesimo confessa che l' uomo non ha istinto particolare, come ogni specie fra le bestie ha il suo proprio, ma che gode il vantaggio di poterseli tutti appropriare (*p.* 13) osservando, ed imitando l' industria degli altri animali. Dovendo adunque l' uomo supplire all' istinto, che gli manca per mezzo dell' osservazione, ed imitazione, ha bisogno di una specie di arte, per quanto informe si voglia immaginare, a fine di conoscere i mezzi, onde provvedere al suo nutrimento, alla sua difesa, ed alla sua conservazione, arte che non può acquistarsi se non coll'esperienza, e colla riflessione. Questa esperienza

non deve essere troppo tarda, altrimenti l'Uomo perirebbe prima d'aver appresa l'arte del vivere.

È d'uopo che impari per tempo a distinguere le piante alimentatrici, e salubri da' vegetabili nocivi, che avvelenano, impari a conoscere i tempi, ed i luoghi proprj alla caccia o alla pesca, a distinguere le bestie feroci da cui convien fuggire, o contro cui fa d'uopo combattere, dagli animali mansueti e pacifici, a' quali può l'uomo appressarsi impunemente, a porre in serbo, e conservare le provviste per le stagioni ingrate che nulla producono. Sfornito di queste cognizioni che mai diverrà il fanciullo bruto, che l'autore dell'Emilio invia al pascolo? Eccolo che s'interna nei boschi solo, senz'ajuto, e senza sostegno. Non avendo letto l'opera dell'Emilio non valuta affatto l'indipendenza che l'accompagna, ignora che s'invidia la sua sorte, e che la libertà, di cui gode lo pone al di sopra di tutti i monarchi dell'universo: astretto dalla fame non sente che la sua miseria e la difficoltà di contendere agli animali immondi le prime ghiande che trova: il suo sonno è interrotto dalle grida spaventevoli degli animali de' boschi, si leva per un terrore improvviso, si abbandona precipitosamente alla fuga, e va a cadere nella gola del primo lupo affamato che incontra. Tal sarebbe la condizione dell'uman ge-

nere, se i nostri nuovi Prometei potessero dare l'essere, e la vita ai fantasmi della loro immaginazione; ma la saggia natura ha seguito un altro andamento. Lungi dall' applicare nelle opere sue una sterile indipendenza, la quale tenderebbe ad isolar ogni cosa, ha cercato piuttoso di ravvicinare tutti gli esseri fra loro, ad assoggettarli, ed a tenerli in equilibrio per mezzo de' legami di una mutua dipendenza a fine di conservarli nell'ordine, e farli concorrere all'armonia, ed al bene generale dell' universo.

L' autore ammette altresì (*p.* 30) che la natura non è il solo agente nelle umane operazioni, come nelle operazioni del bruto, che questo sceglie, e rigetta le cose per istinto, laddove l'uomo si determina ad operare per un atto libero della sua volontà, il quale talora lo fa allontanare dalla retta norma delle azioni eziandio a suo danno. Ora è certo che ogni determinazione della volontà suppone una deliberazione sui diversi oggetti che si presentano. Per non allontanarsi dalla regola a suo pregiudizio fa di mestieri misurare i vantaggi, e gl' inconvenienti, paragonare fra loro le diverse azioni, e i loro effetti, e bilanciare l'attrattiva di un piacere seducente colla previsione delle funeste conseguenze, che ne possono derivare. Questa cognizione tanto necessaria mancherebbe

ad ogni individuo isolato fino dalla sua infanzia ; prova palpabile del bisogno che hanno i fanciulli adulti d'istruirsi lungo tempo mediante le lezioni, e gli esempj dei loro parenti circa i bisogni i più indispensabili della vita animale.

Per tal maniera la voce del sentimento, e l'esperienza del bisogno rendono giustizia alla natural tenerezza dei padri, e delle madri verso i loro figli, ed è questa una testimonianza luminosa invincibile, superiore ai sofismi, ed ai cavilli de' cuori guasti, e delle menti corrotte. Ma questa natura benefica che ha posto ne' padri, e nelle madri un principio di tenerezza cotanto attivo per sovvenire all' indigenza non avrà poi inserito nel cuore de' figli alcun contracambio di affetto rispetto a coloro da cui han ricevuto la vita?

Diremo ch' ella abbia assolutamente voluto che l'uomo fosse un animale solitario destinato a menar intera la sua vita senza scontrarsi forse neppur due volte col suo simile, e senza conoscersi, o favellarsi (*p.* 44). L' avrebbe ella sul declinar dell'età lasciato in preda alle malattie, ed ai pericoli della vecchiaja languente in un'orrida solitudine, ed in un abbandono universale, in preda agli orrori della fame, ed agl' insulti delle belve feroci senza speranza di ottener soccorso alcu-

no dai suoi simili neppure da quei che a lui debbon la vita ? È dunque questo il procedere della natura! O tetro ragionatore, o per dir meglio uomo dabbene che vorreste non esserlo , ponete da un lato per pochi momenti la vostra trista filosofia, richiamate alla memoria i primi anni dell'età vostra : quali erano in quel tempo i vostri sentimenti verso quel padre adorato, di cui parlate ancora con tenerezza! Forse che solo a forza di considerazioni , e d'impulsi a voi estranei siete voi giunto a far forza a voi stesso per amarlo, ed usargli rispetto? Non avete voi sentito nascere in cuor vostro questi teneri affetti senz'esservi spinto d'altra parte, e non vi saria stato mestieri di far anzi a voi stesso violenza per ispegnerne la vivezza, e l'ardore ?

Rivolgete i vostri passi a quelle scoscese montagne ove l'antica semplicità non è stata ancora alterata dagli stranieri costumi. Uomini rozzi abitanti entro rustici casolari vi mostreranno che cosa sia una famiglia raccolta insieme per impulso della natura: genitori che adorano i loro figli: figli affezionati a'loro genitori, fratelli che amano, giovani robusti che trovano il guiderdone più gradito delle loro fatiche nella sussistenza, e nel sollievo che li pongono in istato di fornire il biso-

gnevole a chi diè loro la vita; osservate quel giovane nel fiore dell'età pieno di ardire, e di fuoco che senza lagnarsi, e brontolare riceve le riprensioni, e le percosse da un vecchio curvo sotto il peso degli anni: I suoi occhi fissi, e scintillanti, l'aria del suo volto dolente, ed agitata, il contegno sconcertato della sua persona, tutto palesa in lui una collera repressa, che non osa di prorompere. Ch'è mai ciò che lo rattiene, e direi quasi incatena? Ah! se qualsivoglia altri fuori del padre suo ardisse pur minacciarlo! Ma egli è suo padre, e tutto cede all'impressione del rispetto che tal nome ispira, colla sua sommissione il disarma, e bacia giulivo oltremodo la mano che lo ha percosso. Consideriamo i fanciulli nell'atto di conversare fra di loro: Qual premura non mostrano essi per vedersi, e ragunarsi insieme? Date ad un bambolo qual mai si voglia trastullo, egli lasciato solo, non si divertirà mai tanto quanto se fosse unito a suoi compagni. La contrarietà de' loro capricci li pone talora in discordia come avviene eziandio fra gli uomini, ma l'inclinazione naturale torna ben presto ad aver in essi il suo predominio: i risentimenti si placano; ed eccoli stretti in amicizia come dianzi, ed il più doloroso gastigo che potrebbesi loro inflinger sarebbe il tenerli lungo tempo separati.

Godono i fanciulli di vivere insieme, e san porre una specie di ordine ne' loro divertimenti che li rende loro più aggradevoli, e gustosi; è lor diletto imitare ciò che veggono fare di più serio: chi potrebbe non ravvisare in queste prime scintille della ragione, e del gusto, nel principio d'imitazione, l'origine di quella tendenza che spinge gli uomini alla società? Si, è una impressione naturale quella che induce i fanciulli a ragunarsi insieme per eseguire una corsa, o una danza; ognuno è incaricato della sua parte. Date un poco più di solidità allo spirito, un poco più di gravità alla cosa, un poco più d'importanza ai loro esercizj, o (per dirlo in una parola) date loro il tempo di crescere, e che l'età maturi le loro facoltà, ed ecco bella, e formata la società. Ovunque gli uomini trovano terre che si presentano a loro sguardi, una sola famiglia diviene ben presto un semenzajo di nuove famiglie, le quali si aumentano di luogo in luogo, e formano in fine non solo borgate, ma intere popolazioni. L'impossibilità di vivere sotto uno stesso tetto le costringe a separarsi per cercare nuove abitazioni; questa separazione non è già l'effetto di una forza repulsiva, che li spinge ad odiarsi, e sfuggirsi scambievolmente. Invano si cercherebbe nelle prime impressioni della natura questo principio di repulsione.

Esso non s' insinua, ne si manifesta se non nelle particolari circostanze, ove l'opposizione degl'interessi eccita la gelosia, e la gara. Concludiamo adunque che il Persiano ha ben ragione, quando afferma che gli uomini nascono stretti gli uni cogli altri, ecco la società, ed il principio della società.

Profittiamo ancora di alcune riflessioni dell'autore dell'Emilio per rovesciar il suo sistema antisociale: *io non credo*, egli dice (*p.* 68), *dover temere veruna contradizione nell'accordar che fo all'uomo quella sola virtù, cui sia stato forzato ad ammettere il detrattor più maledico delle umane virtù* (*M. de Mandeville*, *autore della favola delle api*). *Parlo della compassione, disposizione convenevole ad esseri cotanto deboli, e soggetti a tanti mali, quanto siam noi; virtù tanto più generale, e tanto più utile all' uomo, quanto che precede in lui l'uso di ogni riflessione.* Egli soggiunge, *che Mandeville non si è avveduto* (*p.* 71) *che da questa sola qualità derivano tutte le virtù sociali ch'egli vuole contendere agli uomini: infatti che è mai la generosità, la clemenza, l'umanità se non la compassione applicata ai deboli, ai colpevoli, o alla specie umana in generale? La cordialità, e l'amicizia sono, a ben considerare, effetti di*

una compassione costante fissata sopra un' oggetto particolare, giacchè desiderare che alcuno non soffra, qual altra cosa è se non desiderare che egli sia felice? Sta bene. Tuttavia l' autore dell'Emilio asserisce altrove che la natura ha prescritto (*p.* 22) all' uomo una maniera di vivere solitaria, e selvaggia; che in questa maniera naturale di vivere (*p.* 44), gli uomini non avendo nè domicilio fisso, nè bisogno alcuno fra loro si scontrerebbero forse appena due volte nella loro vita senza conoscersi, e senza favellarsi: che inoltre dalla poca cura che (*p.* 60) nel ravvicinare gli uomini per gli bisogni scambievoli, ha preso la natura, si conosce chiaramente quanto poco abbia essa preparato la loro sociabilità, e quanto poco vi abbia contribuito del suo in tutto ciò che essi hanno fatto per istabilirne i legami: Ora ecco ciò che non va più bene? E che! la natura ha scolpito nel cuor di tutti la compassione, virtù preziosa che tende ad affezionar l'uomo ai suoi simili; e la natura ha prescritto all' uomo una maniera di vivere solitaria e selvaggia! Questa compassione scolpita dalla natura in tutti i cuori è il germe di tutte le virtù sociali, e la natura nulla ha fatto per preparare gli uomini alla sociabilità: la compassione è una disposizione convenevole ad esseri così deboli, e soggetti a tanti mali quanto

lo siamo noi; e l'uomo uscendo dalle mani della natura è un essere sufficiente a se stesso (*p.* 85) e niun bisognò ha dei suoi simili! Da una parte voi mostrate in qual maniera la compassione identifichi ogni uomo coll'altro (*p.* 72); ed accusate la filosofia perchè lo rende isolato. Dall' altra è *impossibile l' immaginare*, voi dite, *perchè mai* (*p.* 61) *nel primitivo stato di natura un uomo avrebbe più tosto bisogno di un'altro di quel che lo abbia una scimia, o un lupo del suo simile; nè supposto questo bisogno, qual motivo potrebbe impegnare l'altro a provvedervi*; ma la commiserazione impressa dalla natura nel cuore dell'uomo non si trova essa nel primitivo stato ove egli esce dalle mani della natura? eppur giunti ancora non siamo al colmo delle assurdità: anche le scimie e i lupi vanno tal volta in frotta: ma l' uomo nel primitivo stato vivrebbe un secolo senza incontrare forse due volte in vita sua il suo simile. Ove trovare un animale più isolato? gettiam pur nelle fiamme tutti i dizionarj se questo modo di favellare non è quello che chiamasi irragionevole.

Concludiamo dunque che se la natura ha posto la commiserazione nell'uomo, lo ha fatto perchè ha voluto affezionare ogni uomo verso i suoi simili, e sovvenire alla debolezza e all'indigenza

d'ogni individuo serbando per lui una risorsa nel cuor di tutti gli altri. Se la commiserazione è la cagione di tutte le virtù sociali; concludiamo che la mira della natura è stata quella di far risplendere l'esercizio di queste virtù nel commercio reciproco de' doveri, e de' bisogni, lochè forma il vincolo della società: concludiamo in fine che la natura disapprova la temeraria presunzione dell'atomo orgoglioso, il quale osasse dire: di nessuno ho bisogno: io sono bastevole a me medesimo. *Evvi*, dice l'autore dell'Emilio, *un'altra qualità* (*p.* 32) *molto specifica che distingue l'uomo dal rimanente degli animali, e sulla quale non può esservi contesa; è questa la facoltà di perfezionarsi, facoltà che coll'ajuto delle circostanze sviluppa successivamente tutte le altre, e risiede in noi tanto nella specie, che nell'individuo, laddove un' altro animale, scorsi appena pochi mesi, è ciò che sarà durante la sua vita e la sua specie, scorsi mille anni, è ciò che essa era nel primo di questi mille anni.*

Questa qualità, la quale dicesi perfettibilità, non alberga infatti che nel sol uomo, in cui vi risiede, in una maniera tanto superiore alle gradazioni, le quali osservansi nelle altre specie, che è per se sola sufficiente a stabilire una differenza essenziale, e come dice l' autore, oltre-

modo specifica fra l'uomo, e la bestia. La perfettibilità inalza l'uomo dall'essere sensibile all'essere intelligibile; cangiamento che ha luogo soltanto nell' uomo, ed è sufficiente per se solo a mostrare qual sia l' eccellenza della natura umana sopra tutti gli altri animali. Ora la perfettibilità somministra una prova altrettanto semplice che concludente dell' impressione naturale, la quale spinge gli uomini alla società. La perfettibilità è un principio di socialità, la natura ha dato all' uomo la perfettibilità. Dunque ha dato all'uomo un principio di socialità. È vero che appresso soggiunge che l' uomo naturale non ha ricevuto se non in *potenza* la perfettibilità, che le virtù sociali, e le altre facoltà non poteano giammai svilupparsi da se medesime ed aveano bisogno perciò del concorso fortuito di varie cagioni straniere, le quali potevano non nascere, e senza le quali sarebbe rimasto eternamente nella sua primitiva condizione. Chi non direbbe che l' autore cerca di offuscare ora una verità, la quale non ha potuto negare dianzi? Se l' uomo ha ricevuto in *potenza* la perfettibilità, cio fu, perchè l'uman genere non potea nella sua totalità sussistere privo delle circostanze, mediante le quali, tal potenza si esercita, e si sviluppa. Noi abbiamo veduto che lo stato di famiglia è naturalissimo al-

l'uomo: altro non vi bisogna per mettere in esercizio la perfettibilità, e le virtù sociali che l'accompagnano come la benevolenza, l'amicizia, la gratitudine, ed il rispetto, la commiserazione, la pazienza, la giustizia, la fedeltà. Non sarebbe egli assurdo il credere che la natura avesse collocato nella specie umana, ed in ogni individuo una *proprietà specifica oltremodo*, cioè a dire essenzialmente inerente alla struttura dell'uomo, il cui sviluppo però dovesse dipendere da un concorso di circostanze, le quali giammai non potessero nascere? Gli orsi sono anche oggidì quel ch'erano mille anni fa, ma potrebbe avvenire che le circostanze, da cui dipende lo sviluppo della loro perfettibilità non fossero ancor nate; non disperiamo di nulla: forse queste circostanze un giorno nasceranno; gli orsi diverranno ragionatori, e da loro parti si osserveranno leggiadrissimi sistemi.

La natura ha collocato ne'semi un principio di vegetazione, il quale per isvilupparsi ha bisogno de' sughi della terra, e dell' azione del sole, e perciò in tal guisa ha ella distribuito le piante, che vi saranno in ogni tempo de' semi, i quali da cause naturali, ed intimamente collegate insieme saranno sparsi sulla superficie della terra per ricevervi l'alimento, e l'accrescimento. Sebbene lo sviluppo di tal principio di vegetazione dipen-

da dall'azione di altro principio esteriore, tuttavia niun filosofo dirà mai che ei dipenda dal concorso fortuito delle circostanze, le quali potevano non esistere; si spezzerebbe per tal guisa la catena degli esseri. Nella stessa maniera dee dirsi, che se la natura ha posta la perfettibilità nella specie umana, ed in ogni individuo, come una qualità molto specifica, ciò fu perchè l'uman genere era fatto per trovarsi nelle precise circostanze che dovevano sviluppare questa potenza. Senza una tal relazione diretta ed immediata, la natura non avrebbe mai concessa la perfettibilità all'uomo, siccome non l'ha concessa alle tartarughe, ed alle lumache.

Qual fiducia potrà dunque aversi ne' raziocinj dell'autore, se è dimostrato che secondo i suoi proprj principj, le circostanze dalle quali deriva il primo esercizio della perfettibilità, sono inseparabilmente connesse colla primitiva condizione dell' uomo, anche nello stato il più selvaggio ed agreste? Tuttavia non vi è cosa più facile. A suo parere deve l'uomo in questo primitivo stato, supplire all'istinto che gli manca, per mezzo dell'osservazione, ed imitazione dell'industria degli altri animali. Peraltro dicendosi osservazione ed imitazione si viene a dire un'attenzione continuata dello spirito in considerare taluni oggetti, un risulta-

mento di paragoni, e di riflessioni, e l'applicazione, che se ne fa agli usi che altri si propone. Così l'uomo naturale si misura cogli altri animali, paragona le loro forze colla loro agilità, impara a cimentarvisi con esito felice, armandosi di sasso, e bastone, e ne' climi freddi si premunisce contro le ingiurie dell' aria scuojando la prima belva che uccide, e cuoprendosi colla sua pelle. Ecco dunque l' aurora del genio, della ragione, e delle arti; la necessità la più indispensabile, è quella che nell' uomo selvaggio fa sprigionare la prima scintilla di quel bel fuoco che illumina, che depura, ed addolcisce l' animo. Sviluppata appena l' intelligenza incomincia a gustar tosto i piaceri di conoscere, ed a sentire la forza che gli danno le sue cognizioni su tutta la natura, per piegarla al suo volere. Qual ostacolo potrebbe arrestarne il progresso nell' umana specie? Simile ad una fiamma che si appiglia a tutto ciò che la circonda, che cresce, e si fortifica coll'unione, e la ripercussione del fuoco che comunica, l'intelligenza umana cerca con un ardore inestinguibile a slanciarsi quasi fuori di se stessa, ed appropriarsi colle sue scoperte tutto ciò che si offre a' suoi sguardi: più che conosce, più s'innalza, ed ingrandisce: signoreggia dall' alto la natura, e le cognizioni che va acquistando le forniscono nuovi

mezzi di sviluppare la sua attività sugli oggetti ch' essa abbraccia per farli servire a' suoi disegni.

Invano adunque pretende l'autore che il primo uomo, il quale procacciossi delle vesti, ed un alloggio fece cosa poco necessaria, e poco conforme alla natura. Se la natura permette, secondo lui, di scuojare una bestia per cuoprirsi colla sua pelle, perchè dovrà vietare ella stessa che si lavori tal pelle onde renderne l'uso più durevole, più agiato, e più conveniente a quel fine che alcun si propone? Se la natura permette di armarsi di pietre, e bastoni per combattere colle bestie feroci, perchè poi vietare i dardi, gli strali, e le spade? L'uomo ha ricevuto in suo retaggio la perfettibilità, come una proprietà distintiva di sua natura, nulla di più conforme alla perfettibilità, quanto il perfezionamento delle arti. La conseguenza si presenta da se stessa, e bisogna rinunziare al buon senso per concludere coll'autore che il progresso delle arti sia contrario alla natura.

Se l'intelletto umano è capace di conoscere in parte l'ordine, e la bellezza che regna nell'universo, se da questa contemplazione riceve in se un'impressione, ed un'immagine della Sovrana Sapienza, la quale ha spiegato al nostro sguardo questo magnifico spettacolo, se da quella cognizione ch'esso acquista dai disegni, e dall'arte del

Supremo Essere, apprende a conoscerlo, ed a lui s' inalza non sarebbe egli un dichiararsi nemico dell' uman genere chi volesse tenerlo chiuso nelle tenebre, limitato ai bisogni i più materiali, insensibile ai lumi della ragione, ed alle attrattive della verità, vivendo sulla terra un secolo senza conoscere le opere del Creatore, ed i beneficj della provvidenza lasciando la vita come gli animali senza aver gustata la dolcezza della virtù, e dell'amicizia?

Lo sviluppo della ragione conseguenza necessaria della perfettibilità naturale all'umana specie forma un nuovo legame di società fra gli uomini. La ragione è sociale. Ed è nella reciproca corrispondenza, in questo, direi quasi, contraccambio delle idee, e delle cognizioni, cui gli uomini contraggono fra loro, che la ragione s'illumina, si accresce, e si fortifica ognor più. Da ciò deriva quella naturale inclinazione, benchè spesso depravata, di udir sempre cose nuove; da ciò l' insopportabile noja della solitudine, l'attraente piacere della conversazione, e la voglia insaziabile di favellare anche allora che nulla si ha a dire: tuttociò è proprio dell'uomo, e mostra in esso un essere destinato, e naturalmente tendente alla società.

Gli animali non han che il solo grido del sentimento; la parola è nell'uomo, l'espressione del-

l'intelletto, e del pensiero. Che inapprezzabile vantaggio è quello di poter connettere ogni specie d'idea co' segni di convenzione a fin di trasmetterli nell'animo altrui; questa facoltà necessaria, e atta a stringere gli uomini fra loro, è un frutto prezioso della ragione, e risiede solo nell' uomo come una testimonianza convincente della sua destinazione per la società. Non esiste popolo sulla terra che non abbia il suo linguaggio di convenzione, non vi è nazione, non vi è angolo si recondito della terra che non se ne giovi per coltivare una specie di commercio, e di associazione, non vi sono barbari per quanto poveri, e disgraziati essi siano nelle arene meridionali, e ne' ghiacci del Settentrione, che non sentano la superiorità che il linguaggio, e la communicazione, la quale n' è una conseguenza, dan loro sul rimanente degli animali per domarli, e sottometterli al loro servigio. In questa infinita varietà di linguaggj che parlano i popoli dispersi sulla superficie della terra si fa sentire una voce uniforme, voce costante, ed universale, voce che parte da tutte le contrade, ed in ogni tempo, in una parola, la voce del genere umano che fa testimonianza della società coltivata da tutti i popoli; confessiamo adunque che le declamazioni di un sofista sono assai deboli contro voce sì possente.

—

Concludo adunque che l'uman genere ha una naturale tendenza alla società, fondata sull'abitudine, il bisogno, e l'inclinazione. La sola espressione di questa verità basta per provarla. La maggior parte degli uomini non la rivocherà mai in dubbio. Nulladimeno ho creduto che fosse vantaggioso discutere ciò che l' immaginazione la più fertile ha saputo inventare contro una verità ch'è di tanto rilievo pel genere umano. Poichè importa moltissimo a tutta la società, che coloro che la formano sappiano ch'essi son nati per questo. Non tutti quelli che leggono possono conoscere a fondo le cose, nè sono in istato di farlo. I sostenitori de' paradossi, i quali godono qualche riputazione, ed acquistano celebrità da persone ingegnose sì, ma lontanissime dalla dirittura della mente hanno un grandissimo vantaggio sopra lettori superficiali. Se non giungono a persuader totalmente gli errori, fanno almeno dubitare della verità: credesi ch'essi non avrebbero combattuto certe massime se fossero vere quanto appariscono; credesi che quei genj di mente acutissima abbian veduto difficoltà sfuggite all'uomo del volgo. Era dunque conveniente esporre in un rilevantissimo argomento quali fossero i pensieri, e le riflessioni che gli hanno fatti allontanare dalla commune opinione, lo svelarne l'insussistente, e la frivolezza,

e il convincere con questo mezzo coloro che vogliono essere disingannati, che questi belli spiriti nulla veggono di più straordinario degli altri, e che se non si pensa, come loro, non deriva dal non intenderli, o dal non saper ciò che essi sanno, ma solo perchè si vede chiaramente ch' essi sono nell'inganno.

RAGIONAMENTO II.

DELL' UGUAGLIANZA NATURALE

Io osservo un gran numero di scrittori che parlano dell' uguaglianza che la natura ha posta tra gli uomini, e pochi che la definiscono.

Tutti gli alberi sono ugualmente alberi, ma tutti gli alberi sono forse uguali?

Per tal ragione la dimanda che si fa dell'uguaglianza offre due aspetti, che molto rileva non confondere fra loro.

Tutti gli uomini sono ugualmente uomini, e partecipano tutti della stessa natura, e della stessa origine.

La dignità della natura umana, e la sua superiorità sul rimanente degli animali è la stessa in tutti. Questa uguaglianza è inalterabile, e sussiste ad onta delle distinzioni, che può introdurre l'ordine civile. In questo senso l'ultimo fra gli schiavi è uguale ai Rè. Il più assoluto Monarca che non volesse riconoscere questa uguaglianza, e che avesse maggiore stima di se per la qualità di Monarca che per la qualità di uomo, mostrerebbe un'anima vile, e scemerebbe la sua dignità. Perciò, non

ostante le distinzioni introdotte dall'ordine civile ogni uomo deve rispettare in ogni altro il suo simile, ed il suo eguale.

Per questa cagione tutti gli uomini recano nascendo un ugual diritto alla loro sussistenza, alla conservazione della loro vita, e delle loro membra, al libero uso delle facoltà, di cui la natura li ha provveduti, conforme alla loro destinazione.

Segue da ciò che nello stato di natura gli uomini non nascono nè padroni, nè schiavi, nè nobili, nè plebei, nè più ricchi, nè più poveri, giacchè la natura niuna divisione ha fatto offrendo a tutti in commune le sue produzioni, e le sue ricchezze.

Ma si domanda se pel diritto di natura siano gli uomini ugualmente indipendenti?

Il fatto il più invariabile, ed il più universale dee risolvere un tale quesito. Tutti gli uomini nascono fanciulli, e tutti i fanciulli nascono nella dipendenza da' loro padri, e dalle loro madri. Questa dipendenza non è fondata unicamente sulla debolezza degli uni, e sulla forza degli altri. Un fanciullo non dipende da suo padre nella stessa guisa che dipenderebbe un giovane da un assassino, che l'avesse rapito per farselo schiavo. V'è un sentimento naturale, che induce i padri, e le madri ad aver cura dell'educazione de' loro

figli; educazione che abbraccia non solo le cure necessarie per farli vivere, ma altresì gli ammaestramenti convenevoli per insegnar loro a ben vivere. Questa educazione così conforme alla natura, non lo è meno alla ragione.

Si lodano i padri che educano bene i loro figli; si biasimano coloro che non ne prendon cura. Questo dovere è contestato dall' unanime sentimento di tutti gli Uomini, ed in materia di sentimento, il giudizio del genere umano deve prevalere nella mente dei saggi a tutte le sottigliezze dei sofisti.

Se è dovere dei padri, e delle madri educare i loro figli, essi dunque hanno il diritto di educarli, cioè a dire, di governarli, istruirli, e correggerli. Può un fanciullo indocile nell'età di otto, o dieci anni, per un effetto di follia, immaginarsi d'essere in istato di sapersi regolare da se stesso, e da se medesimo provvedere ai proprj bisogni. Chi oserebbe tacciar da tiranno il padre di lui se ricusasse di abbandonare questo figlio ai suoi capricci, e suo malgrado lo ritenesse presso di se? Un padre che osservò nel figlio suo le prime inclinazioni di un carattere tendente alla violenza, alla crudeltà, alla infingardaggine, al dissipamento, si dirà che agisca contro la natura, e contro la ragione, se fa uso di riprensioni, minaccie, e

gastighi per contenerlo, e moderarlo? Ecco dunque una superiorità da una parte, una subordinazione dall'altra, stabilita sull' ordine della natura, ed approvata dalla ragione.

Non bisogna credere che i vincoli del reciproco affetto che stringono i padri ai figli, altro oggetto non abbiano se non quello di provvedere ai bisogni indispensabili dell'infanzia, e della vecchiaja. Potrà l'uomo avvilirsi quanto si voglia, ma il più cavilloso sofista non potrebbe mai negare che l'uomo non abbia in se, a preferenza degli altri animali, una sostanza spirituale, ed intelligente, capace di coglier nel vero, e di sentire il pregio delle virtù sociali. Gli sforzi d'ingegno che fa il sofista per deprimersi sono di lunga mano superiori all' intelligenza delle bestie, e più che sono speciosi i suoi ragionamenti, più distruggono quello che egli si sforza di provare. In una parola il potere di conoscere e di gustare la verità e la virtù, è propria dell' uomo, e non delle bestie. Per lo che le leggi della società nell'uomo non possono esser limitate ai bisogni, ed alle funzioni meramente animali, senza di che nulla in questa società vi sarebbe che corrispondesse all'intelligenza, ed alla ragione, cioè a dire, a quello che vi è di più sociale nell' uomo, e che spinge di sua natura ad una più stretta comunicazione.

Se i Galilei, i Kepler, i Newton avessero potuto vivere sulla terra scevri dai bisogni del corpo, e come puri spiriti, noi concepiamo per altro che questi spiriti, avrebbero cercato ad unirsi, ed a ravvicinarsi vicendevolmente per comunicarsi le loro idee. In tutti gli uomini accade altrettanto; per poco rilevanti che siano, o che appariscano gli oggetti, sui quali essi esercitano la loro facoltà di ragionare (giacchè in ciò non vi è che del più, o del meno) essi desiderano naturalmente di comunicarsi i loro pensieri, ed è questo uno dei legami della loro società.

Bisognerebbe dunque accecarsi per credere che la società stabilita dalla natura fra i padri, ed i figli, società consolidata dallo scambievole affetto che essa loro ispira, altro oggetto non avesse, se non quello de' bisogni della vita meramente animale. Così che, quando in alcun particolar caso niun bisogno avesse un padre del figlio suo, nè il figlio del padre suo, ciò solo non distruggerebbe nè il loro reciproco affetto, nè l' ordine della società, che, fra di loro, la natura ha stabilito.

Volgiamo pure uno sguardo a quei campestri abituri, in cui intere famiglie altra regola di società non conoscono che l' impressione dei sentimenti che la natura loro ispira. Crescono nella fa-

miglia i figli sotto gli occhi del padre, e della madre; pervengono al vigore dell'età, e della virilità senza pensare di abbandonare le loro case, nè il suolo natìo che li nudrisce.

Accostumati dalla più tenera infanzia alla sommissione non l'irrita affatto la paterna autorità. Tutto è regolato dal padre: desso è quegli che ordina il lavoro, che distribuisce il nudrimento, ed il vestire. Placa le risse, e decide le contese che insorgono, ed in tal guisa mantiene l'ordine, e la pace; ed i figli nulla veggono in ciò che non sia legittimo, e naturale: Volontariamente si sottomettono a sì dolce, e rispettabile impero, ma sono ben lungi dal credere che la paterna autorità tragga la sua forza dal loro acconsentimento, e dalla loro sommissione.

Risguarderebbero qual empio, o ridicolo ogni uomo che ardisse domandare, con qual titolo pretenda un padre di regolare la casa sua; e se un mal accorto figlio osasse sollevarsi contro la paterna autorità, tutti gli altri solleverebbonsi contro di lui, e lo costringerebbero al suo dovere. Ecco l'ordine stabilito sulle prime impressioni della natura. Io non dico che quest'ordine non possa essere pervertito da passioni particolari che apporteranno la discordia, e la desolazione nelle famiglie. Ma dico che i primi sentimenti che la

natura ispira agli esseri umani, sono sentimenti di benevolenza, e di affetto, come si osservano fra i padri, e i figli: questi sentimenti sussistono, e si perpetuano fino a tanto che non siano indeboliti, o alterati da straniera cagione di competenza, e di rivalità. I primi (e ciò rileva molto osservare) nascono dal fondo della natura. La commiserazione naturale agli uomini ne è una prova evidente; ogni uomo è naturalmente inclinato a sollevare, o a soccorrere il suo simile, benchè non lo conosca, e niuna aderenza abbia con lui: laddove i sentimenti contrarj non nascono, se non da cagioni accidentali eccitate in noi dalle passioni, le quali poi fan sottentrare l'odio nel luogo della benevolenza. Questa sola riflessione è bastevole a distruggere il conosciuto sistema di Hobbes. Dico in fine che l'ordine di famiglia stabilito sulle prime impressioni della natura, è un ordine naturale di società, e che in virtù di quest'ordine tutti gli uomini nascono nella dipendenza di un' autorità naturale e leggittima.

L'uguaglianza d' indipendenza nello stato di natura non può dunque trovarsi se non fra le differenti famiglie, ed i rispettivi individui che le compongono.

Ma quest'uguaglianza non esclude le altre sorgenti d'ineguaglianza naturale che scaturiscono dal-

la differenza dell'età, dalle qualità del corpo, e dello spirito, dai temperamenti, dal carattere, dai diversi generi di vita, dalle abitudini, dal clima, e dagli stessi avvenimenti fortuiti.

I. Un fanciullo di dieci anni, ed un vecchio infermo hanno forse la stessa forza di un giovine nel vigore dell'età? Se questi gl'incontra in una campagna deserta, il che spesso accaderebbe nello stato di natura, non sarebbero essi in sua balìa? Sfido Hobbes a trovar quivi quell'uguaglianza di potere che egli attribuisce a tutti gli uomini nello stato di natura, per quella ragione che può supplirsi coll'astuzia a ciò che manca dal lato della forza.

II. Nello stesso vigore dell'età qual differenza di forza, d'ingegno, e di agilità la natura non ha posta fra i diversi individui?

Qual varietà di temperamenti, e di caratteri! Uno flemmatico, e pacifico: l'altro ardente, ed impetuoso: uno attivo, e vigilante: l'altro indolente, e pigro: uno tristo, e melanconico: l'altro allegro, e petulante.

Il vario genere di vita porrà una distinzione notabile fra alcune famiglie occupate nella caccia, esercitate nel combattere contro le bestie feroci, e tra famiglie occupate unicamente nel lavoro, e nelle cure delle loro mandre: fra quelle costrette

di trar profitto a forza di fatica, e d'industria da un suolo ingrato, e quelle che traggono una facile sussistenza da terre fertilissime. Mi rimarrò dal fare un più lungo novero d'ineguaglianze che possono aver luogo fra gli uomini nello stato di natura. Esse offronsi al pensiero da se medesime e non van soggette a contesa.

Concludiamo adunque che tutti gli uomini sono per natura uguali, e che tutti recano seco nascendo un ugual diritto alla loro sussistenza, alla conservazione della loro vita, e delle loro membra, al libero esercizio delle loro facoltà, *conformemente alla retta ragione*. È questa l'espressione di Hobbes.

Di più: che questa uguaglianza di natura non esclude affatto la dipendenza, e la subordinazione inerente allo stato di famiglia nel quale tutti gli uomini nascono per legge naturale.

Che ad onta dell'uguaglianza di diritto commune a tutte le famiglie, ed agl' individui che le compongono, lo stato naturale dà luogo ad una grandissima disuguaglianza di forze, o di potere fisico negli uni a preferenza degli altri. Che l'uguaglianza di diritto sarebbe incessantemente esposta ad esser tradita, e violata dalla facilità che la disuguaglianza del potere fisico darebbe ai più forti rispetto ai più deboli, onde rapir loro la sussi-

stenza, attentare alla loro vita, e molestare il libero esercizio delle loro facoltà.

Che per mantenere l'uguaglianza di diritto, e porla in salvo dagl' insulti dell' ineguaglianza del potere fisico, la sana ragione persuade doversi sostituire, ovvero opporre all' ineguaglianza fisica, un' altra sorte d'ineguaglianza morale, e politica, molto più possente dell'unione di più famiglie sotto un'autorità commune, la quale essendo armata delle forze di tutti generalmente e di ognuno in particolare possa reprimere la disuguaglianza del potere in ogni individuo, ed assicurare a tutti quell'eguaglianza di diritto, che essi hanno álla loro sussistenza, alla loro conservazione, al legittimo esercizio della loro libertà.

Che la natura istessa presenta l'idea di questa ineguaglianza morale nello stato di famiglia, ove la paterna autorità mantiene tutto nell' ordine, previene le ingiustizie, e fa regnare la concordia, e la pace.

Che la maniera di vivere di alcuni popoli, o anche di alcuni contadini isolati, che dimorano nella massima semplicità, ci offre un'immagine sensibile dell' impressione che spinge gli uomini nell' associarsi che fanno ad introdurre, ed imitare lo stato di famiglia. Un vecchio venerando pei suoi bianchi capelli, pel frutto di una lun-

ga esperienza, e per una riputazione sostenuta da integrità, ed intelligenza naturalmente diviene l'arbitro de' suoi uguali, e fan tutti a gara per consultarlo: come oracoli sono ricevute le sue decisioni, e la voce pubblica dissiperebbe ad un tratto la voce di quel temerario che osasse mormorare.

Questo è il primo abbozzo di governo che la natura ha presentato agli uomini. Per confessione di tutti l'impero della Cina è il più antico di tutti i governi conosciuti nella storia profana. *Quest'impero*, dice l'autore dello spirito delle leggi, *è formato sull' idea del governo di una famiglia.* La paterna autorità fu anche il modello dell' antico governo degli Egizj. La storia antica ne fornirà altri esempj. Pertanto quegli eleganti scrittori che motteggiano su questa idea, danno per avventura a divedere meno spirito, che ignoranza, o passione.

RAGIONAMENTO III.

SE LO STATO DI NATURA SIA UNO STATO DI GUERRA?

Hobbes ha opinato che lo stato di natura sia uno stato di guerra di tutti contro tutti: è questa la massima fondamentale del suo sistema politico.

Parmi doversi distinguere due cose in questa massima; vale a dire la proposizione in se stessa che in un certo senso può esser vera, e lo spirito della proposizione, cioè a dire, il senso nel quale Hobbes l'intende, senso che si manifesta dalle prove ch'egli ne adduce, e dalle conseguenze, che ne trae, il complesso delle quali forma quel mostruoso sistema che l'autore dello spirito delle leggi rigetta con tanta giusta indignazione.

La prima prova è che la natura ha dato a tutti un diritto illimitato sopra tutte le cose, e verso tutti; il che pretende egli provare con questo ragionamento: ognuno ha il diritto alla sua conservazione: dunque ognuno ha diritto di usare tutti i mezzi necessarj a questo fine; ora i mezzi necessarj sono quelli che ognuno reputa tali in ciò che lo riguarda: dunque ognuno ha diritto di fare,

e di possedere tutto quello che giudicherà necessario alla sua conservazione, e per conseguenza la giustizia, o l'ingiustizia d'una azione, dipendono dal giudizio di colui che la fa, e ciò lo salverà sempre da biasimo, e giustificherà il suo procedere.

La natura, dice inoltre, ha dato ad ognun di noi ugual diritto su tutte le cose. Voglio dire che in uno stato semplicemente naturale, e prima che gli uomini per alcune convenzioni, scambievolmente si fossero gli uni legati cogli altri, era permesso ad ognuno di esercitare la sua libera volontà contro chi che fosse, ed ognuno poteva possedere, servirsi, e godere di tutto quello che gli piaceva. Hobbes spiega altresì il suo pensiero con questa osservazione: *bisogna comprendere tal cosa per modo che nello stato di natura non diasi ingiuria in quel che un uomo faccia contro un altro.*

Egli aggiunge nondimeno: *non già che in quello stato sia impossibile il peccare contro la Maestà Divina, e violare le leggi naturali, ma il commettere qualche ingiustizia verso gli uomini, suppone che vi siano delle leggi umane, le quali peraltro non sono ancora stabilite nello stato di natura, di cui noi parliamo.*

Si fece ad Hobbes questa obbiezione: se taluno commette un parricidio non fa egli ingiuria

a suo padre? Alla qual cosa, ei rispose, che non può concepirsi, che un figlio sia in uno stato puramente naturale, per la ragione che nato appena si trova sotto la potestà, ed il comando di colui, al quale deve la sua conservazione.

La seconda ragione che reca Hobbes del suo sentimento si è che nello stato di natura tutti gli uomini per una certa tendenza si temono scambievolmente, ed il lor timore deriva dall'aver tutti un ugual potere a nuocersi.

Pretende di più che la volontà di nuocere nello stato di natura sia propria di tutti gli uomini; ma aggiunge ch'ella non sempre procede da una stessa cagione, nè sempre è biasimevole. Vi sono taluni che ammettendo la nostra uguaglianza naturale permettono agli altri tutto ciò che a se stessi permettono, ed è veramente questo un effetto di modestia, e di giusta stima delle proprie forze. Vi son degli altri che attribuendo a se stessi una certa superiorità, vogliono che tutto sia loro permesso appropriandosi tutto l'onore: nel che manifestano la loro arroganza. In questi pertanto la volontà di nuocere nasce da una vanagloria, e falsa stima delle proprie forze: in quelli procede da una necessità inevitabile di difendere i proprj beni, e la propria libertà contro l'arroganza di questi ultimi.

Non parmi difficile il distruggere questo sistema cogli stessi principj del suo autore.

I. Il diritto illimitato di tutte le cose, e contro tutti è una chimera. Ogni diritto contrastato da un diritto contrario ed uguale diviene nullo. Io ho, a cagion d'esempio, il diritto di esigere cento scudi dal mio vicino; il mio vicino ha il diritto di esigere cento scudi da me; ciò vuol dire che questi due diritti si distruggono a vicenda; o per fare un caso più preciso, se un bianco ha il diritto di porre in ischiavo un negro, e se questo negro ha lo stesso diritto di porvi il bianco, egli è evidente che questi due diritti urtandosi di fronte con forze uguali, si riducono al nulla. Lo stessa cosa dee dirsi di questo diritto illimitato su tutto, che l'autore ammette nello stato di natura. Questo diritto considerato in ogni individuo è combattuto da un diritto contrario ed uguale in ogni altro individuo; dunque è un diritto nullo, e chimerico. Si può anche aggiungere che questo preteso diritto non servirebbe ad altro se non a porre gli uomini in situazione assai svantaggiosa fra loro. Giacchè ogni individuo non avrebbe se non se il suo diritto in suo favore, ed avrebbe contro di se il diritto di tutti gli altri individui.

La qual cosa l'autore medesimo è stato costretto di confessare n. XI. *Non era espediente*

pel bene degli uomini che essi avessero in commune questo diritto su tutte le cose. Poichè un tal diritto sarebbe rimasto inutile, tale essendo l'effetto di questo potere, che sarebbe avvenuta quasi la stessa cosa, come se non ne avessero avuta alcuna communicazione, giacchè nella pratica non avrebbero potuto trarne veruna prerogativa. E a dir vero ciascuno avrebbe potuto dire di tutte le cose: ciò mi appartiene, *ma non ne sarebbe stato così facile il possesso, atteso che il primo che sopravvenisse, godendo dello stesso diritto, e con ugual forza, avrebbe avuto le stesse pretensioni, e con simile autorità se la sarebbe appropriata.* Or che mai può esservi di più inutile quanto l'immaginare, per lo stato di natura, una specie di diritto, che la costituzione essenziale dello stato di natura deve necessariamente rendere inutile?

II. Facile ugualmente secondo i principj dell'autore, è il dimostrare che questo preteso diritto non potrebbe essere un diritto. Ei confessa che ciò che costituisce un diritto è la conformità alla retta ragione. Ora tanto è falso che questo preteso diritto di tutti su tutte le cose sia conforme alla retta ragione, che anzi egli stesso ammette che questo diritto, e lo stato di guerra che n'è una conseguenza necessaria, tende visibilmente alla

distruzione del genere umano, e di ogni uomo in particolare, e perciò la retta ragione detta a tutti gli uomini che bisogna rinunziare a questo pernicioso diritto. *Colui che opinasse*, egli dice n. 13, *che è d'uopo rimanere in quello stato, nel quale tutte le cose sono a tutti permesse, contradice a se stesso; giacchè per una natural necessità ognuno desidera ciò che gli è vantaggioso, e niuno vi è che possa stimare esser cosa buona questa guerra di tutti contro tutti, inerente necessariamente allo stato naturale.*

E può scorgersi il menomo vestigio di conformità alla retta ragione in ciò che tende alla distruzione del genere umano, ed in particolare di ogni uomo, in un diritto che la retta ragione istessa consiglia di rinunziare, e che non potrebbe conservarsi senza contraddire a se medesimo, ed agire contro l'inclinazione naturale che tende al bene?

Ma, dice Hobbes, ognuno ha il diritto di conservare se medesimo: dunque ha il diritto su tutti i mezzi necessarj a questo fine. Si risponde, che ha il diritto di adoperare tutti i mezzi *conformi alla retta ragione*, e non altrimenti. Un uomo nello stato di natura incontra nel suo cammino degli alberi carichi di frutta. Nulla farà di contrario alla retta ragione cogliendone ciò che gli è necessario per la propria sussistenza: ma se folle-

mente invaghito del principio di Hobbes egli dicesse a se stesso: *tutte le cose mi appartengono*, ed in conseguenza di questo principio, si ponesse a distruggere quel che non potesse portar via, e che potrebbe servir per l'altrui sussistenza, agirebbe certamente contro la retta ragione. Pare, che Hobbes non ne disconvenga, dunque niun diritto avrebbe quest'uomo di agire in tal modo.

Ma nello stato di natura i mezzi necessarj alla conservazione, sono quelli che ognuno reputa tali. Si risponde, che questi sono quelli che ognuno tali reputa conformemente alla retta ragione, e non altrimenti. Si dirà, che nello stato di natura ognuno è il giudice di se stesso, e non riconosce affatto alcun superiore. Tocchiamo leggermente tal proposizione; che ne avverrà? Si dirà che tutto è permesso in conformità della retta ragione ed innanzi a Dio, a chi non riconosce superiore?

La conseguenza che trae l'autore da questi principj non è nè meno assurda, nè meno contradittoria. Egli pretende che pria che gli uomini si fossero uniti per mezzo di convenzioni, permesso era ad ognuno di fare tutto ciò che piacevagli contro chicchesia. Inoltre aggiunge, che sebbene in questo caso si potesse peccare contro la Maestà di Dio, e contro le leggi naturali, non si commetterebbe

tuttavia veruna ingiustizia verso un altro uomo, perchè l'ingiustizia suppone le leggi umane.

Tuttociò è falso, e contradittorio; non si può riguardare come permesso ciò che non si ha il diritto di fare, nè si ha diritto se non in quello che è conforme alla retta ragione. Dunque non si può riguardare come permesso se non ciò che alla retta ragione è conforme; ora prima di ogni convenzione un uomo robusto che per risparmiare a se la fatica di far pochi passi rapisse ad un vecchio infermo poche frutta che con grandissimo stento avesse raccolte, agirebbe contro la retta ragione: usando violentemente di un mezzo sì poco necessario per la sua conservazione. Falso è adunque che nello stato di natura sia permesso (prendendo anche questa parola nel senso del suo autore) ad ogni uomo di fare ad ogni altro tutto ciò che gli aggrada.

L'autore, dirà taluno, confessa che quest'uomo peccherebbe contro le leggi naturali; ed altro non pretende se non che non commetterebbe un'ingiustizia verso il vecchio infermo, e che niuna ingiuria gli farebbe non essendovi fra di loro alcuna convenzione.

Debole difesa. Hobbes ammette che una legge naturale anteriore alle convenzioni obbliga ognuno a conservare ciò di cui si è convenuto; Questa leg-

ge natnrale che dà la forza alle convenzioni non deriva da lei. Non è la semplice convenzione; ma è sibbene questa legge naturale quella che dà all'uomo il diritto di esigere ciò che gli è stato promesso. La violazione di una promessa è dunque un'ingiuria, perchè si oppone a quella legge naturale che dà il diritto di esigere ciò che è stato promesso. Dunque la legge naturale anche prima di ogni convenzione dà ad ogni uomo un vero diritto alla sua conservazione. Hobbes ne conviene. Ciò che ferisce questo diritto è dunque una violazione visibile della legge naturale, da cui deriva: è dunque un'ingiustizia, ed un'ingiuria in tutto il rigore dell'espressione.

III. Hobbes ammette che nello stato di natura i figli appena nati trovansi sotto il potere delle loro madri. Ma tal dipendenza de' figli egli non la stabilisce in altro, se non se sulla forza che han le madri di allevarli, o distruggerli. È cosa sorprendente che Hobbes abbia potuto trattare sì sterilmente, e sì spacievolmente una materia tanto atta ad eccitare in un cuor sensibile le più dolci emozioni. Egli forma fra la madre, ed il figlio una società, in cui non han parte veruna i legami del sangue, la natural tenerezza, l'amor filiale, l'educazione relativa alla ragione, ed ai costumi, l'ordine della provvidenza. Tutto ei deriva dal

potere di conservare per uso proprio, o di massacrare per proprio diletto. Chi non crederà che l'autore abbia sempre ignorato che una madre ama i suoi figli. Egli non vede in una madre di famiglia che una trafficante di schiavi, la quale compra de' fanciulli Mori sulle coste della Guinea.

Se una reciproca benevolenza è il naturale effetto delle prime impressioni che lo stato di famiglia risveglia in tutti i cuori, s'egli è vero d'altronde, che la natura abbia posto in tutti gli uomini il sentimento della compassione, e della commiserazione, non occorre svelare maggiormente la debolezza della seconda ragione, colla quale Hobbes pretende riferire lo stato di guerra alle prime impressioni della natura.

Questa ragione altro non è che il timore, e la volontà reciproca di nuocersi, che l'autore attribuisce a tutti gli uomini nello stato di natura. Rifletteremo in primo luogo che l'autore presenta questa tesi sotto un falso lume atto ad offuscare, e pervertire ciò ch'essa può avere di reale, e dar luogo a conseguenze erronee, e pericolose.

Che il timore reciproco, e la volontà di nuocere, assai facilmente abbia dovuto introdursi nello stato di natura, è cosa che niuno ha mai contrastata, fuorchè il solo autore dell'Emilio.

Ma egli sommamente rileva il determinare donde possa derivare questo timore, e questa volontà di nuocere. Forse dalle prime impressioni di natura? In questo caso bisognerà escludere dallo stato di natura quei sentimenti di benevolenza che stringono gli sposi fra loro, che uniscono i genitori ai loro figli, e questi ai loro genitori, bisognerà sbandire da tutti i cuori la compassione, il cui oggetto è quello di affezionare ogni uomo ad un altro, e generalmente tutti quei sentimenti provenienti da umanità, che sono il germe, ed il fondamento di tutte le virtù sociali; in una parola farà d'uopo distruggere la natura dell'uomo, e conservandone la stessa forma, sostituirvi la natura di una tigre, di quella belva feroce, ed indomita, che non distingue la mano che l'accarezza da quella che la percuote, che s'irrita alla vista di ogni essere vivente, e non respira che strage, e distruzione. Ma tale non è l'uomo. Le prime impressioni ch'egli riceve dalla natura sono impressioni di benevolenza paterna, filiale, e conjugale, che manifestamente tendono alla pace, e se gli uomini seguissero costantemente queste prime impressioni, il genere umano godrebbe inalterabilmente di quella concordia, e di quella unione, che si scorge anche oggidì regnare in tante famiglie di popoli così inciviliti, come selvaggi.

Queste prime impressioni però disgraziatamente non sussistono sempre. La gara degl' interessi, l'emulazione, la gelosia, mille particolari passioni, le alterano, e le snaturano. Tale è la fonte di questa volontà di nuocere, che pur troppo si manifesta fra gli uomini nei mali che si recano a vicenda.

Non attribuiremo dunque in verun modo alla natura ciò che non è, se non l'effetto della perversità accidentale degl' individui. Hobbes non può fare a meno di non riconoscere, che la volontà di nuocere non comincia da se stessa in quegli uomini modesti, i quali conoscendo l'uguaglianza di natura permettono altrui ciò che permettono a se stessi. Sorge ella in quelli uomini arroganti, che superbi della superiorità che si attribuiscono, pieni di fiducia nelle loro forze vogliono, ad altrui pregiudizio, che tutto sia loro permesso, e che tutto loro appartenga. Vero è, che egli aggiunge, che gli uomini modesti non vanno esenti dalla volontà di nuocere per la necessità di difendersi dagli attentati di questi insolenti. Ma in primo luogo la volontà di difendersi non è assolutamente la volontà di nuocere. In secondo luogo ancorchè gli uomini modesti astretti dalla necessità di difendersi avessero la volontà di nuocere agli arroganti, essi non avrebbero

volontà di nuocersi fra loro. In terzo luogo essendo la modestia fondata, secondo Hobbes, sulla cognizione della uguaglianza di natura, cognizione naturalissima all'uomo, non potrà negarsi che la disposizione alla modestia non sia più conforme alle prime impressioni della natura, di quello che sia l'arroganza, la quale è fondata su falsi giudizj, e sopra una falsa stima delle proprie forze; e siccome la volontà di nuocersi non trovasi in verun modo fra gli uomini modesti, converrà confessare che i primi barlumi della ragione, i quali fan conoscere l'uguaglianza di natura fra gli uomini, cognizione che è la base della modestia, tendono per una necessaria concatenazione ad allontanare lo stato di guerra, ed a mantenere la concordia, e la pace.

Ma gli uomini sono soggettissimi a quei falsi giudizj che nascer fanno la temerità, e l'arroganza. Avrebbe certamente luogo questa ingiusta superiorità, nello stato di natura, anzi vi regnerebbe tanto più violenta, e perniciosa, in quanto che l'ineguaglianza del potere fisico, di cui abbiamo svelato l'origine, in questo stato non sarebbe in lei bilanciata punto dall'ineguaglianza della forza politica. Invano Rousseau (*Disc. dell' ineg. p.* 76) ha preteso di allontanare dallo stato di natura ogni cagione di rissa, e discordia. Non ha

potuto riuscirvi se non supponendo che gli uomini menar potessero una vita così solitaria, che incontrerebbonsi appena due volte nel corso della vita senza conoscersi, nè parlarsi. Egli aggiunge, che gli uomini niuna corrispondenza avendo fra loro, non conoscerebbero per conseguenza nè la vanità, nè la considerazione, nè la stima, nè il disprezzo. Non fa d'uopo, che d'una sola parola per confondere queste puerilità. Confessa l'autore, che gli uomini nello stato di natura sono in una indispensabile necessità d'imitare, ed osservare l'istinto degli animali (*p.* 17) di mettersi a confronto con essi, di farne paragoni rispetto alla forza, ed alla destrezza. Dunque essi potranno ancora osservarsi, e paragonarsi fra loro, misurare la loro forza, il loro ingegno, la loro agilità. Richiedesi forse di più per far nascere la vanità, la stima, il disprezzo, e tutte quelle conseguenze che queste passioni, e questi sentimenti possono avere negli uomini che tenuti non sono in dovere d'alcuna autorità? Qui nasce fra nostri due filosofi un contrasto assai bizzarro. Ambedue si accingono a crear l'uomo, ma ognuno conformemente al suo carattere, ed alla sua maniera di pensare. L'uno, e l'altro lo spogliano egualmente dell'umanità; ma Hobbes ne fa una tigre; Rousseau ne fa un barbagianni. Concludiamo che le primitive, e gene-

rali inclinazioni, che reca seco l'uomo nascendo, tendono alla benevolenza, alla concordia, ed al bene commune del genere umano; giacchè il genere umano non sussiste se non per la propagazione dello stato di famiglia: che queste generali, e primitive inclinazioni, vengono sovente combattute da particolari passioni che insorger possono da mille occasioni, e che disseminano fra gli uomini inimicizie, e discordie.

Concludiamo inoltre che quello stato di guerra, inevitabile conseguenza di queste particolari passioni, sarebbe spaventevole nello stato di natura, ove non potrebbe rallentarsene il furore, come altresì la continuità, e l'universalità. Che per conseguenza la natura, e la ragione invitano egualmente gli uomini ad un ordine, e ad una forma di società politica, capace di trattenere quell'impeto, di moderare l'ineguaglianza del potere fisico, ed assicurare a ciascuno i diritti acquistati per mezzo dell'uguaglianza di natura.

Se la legge naturale spinge ogni uomo a prendere i mezzi necessarj, onde conservarsi; se questa conservazione esser non può giammai nè lunga, nè pacifica, nè sicura nello stato di natura; se dalla ragione sono gli uomini invitati alla pace, ed all'esercizio delle virtù sociali, conforme alle prime impressioni che l'uomo ha in se nascendo;

concludiamo che la legge naturale, non meno che la ragione, spingono gli uomini ad una forma di società, senza la quale non potrebbero godere di questi vantaggi.

Si osservi ancora quel buon vecchio, quell'antico padre di famiglia, che conserva la concordia, e la pace in tutte le famiglie di quell'angolo campestre, ed isolato. Una cotal impressione di buon senso, e di equità spinge tutti gli abitanti a sottomettersi ad ogni sua decisione, ad ogni suo giudizio: L'autorità di cui gode non è fondata sopra altra base, che su questa sommissione di fatto, e nessuno pensa a contendergliela. È questo un primo abbozzo della società politica: un semplice consentimento tacito nello stato di natura basterebbe per renderla perfetta, e regolare. Ciò fu da principio in qualche circostanza il passaggio naturale, ed insensibile dello stato di famiglia, allo stato di civile società.

RAGIONAMENTO IV.

L' UOMO NELLO STATO DI NATURA AVREBBE EGLI L'IDEE MORALI DEL GIUSTO E DELL'INGIUSTO ?

L' autore dell' Emilio sostiene che nello stato di natura niuna idea avessero gli uomini del *mio* e del *tuo* (*p.* 76), nè alcuna vera cognizione della giustizia, riguardando le violenze che potevano ricevere per altrui parte, non come un' ingiuria, ma come un male, non essendo nè buoni, nè cattivi, senza vizj, e senza virtù (*p.* 63).

Da una parte nulla può esservi di più inutile, quanto il discutere ciò che potesse accadere, o non accadere in uno stato, che in nessun luogo esiste, e che non è giammai esistito, in una maniera permanente, in verun angolo dell'universo. Dall' altra parte però è utile, che l' idea morale del giusto, e dell' ingiusto, trovisi talmente conforme allo spirito umano, che non esiste stato sulla terra, in cui l'uomo possa esserne interamente sfornito. Sotto quest'aspetto soltanto mi accingo a trattare di tal questione.

Non è mio proponimento lo stabilire quì le basi distintive del giusto, e dell'ingiusto, ma sibbene dimostrare solamente che la menoma riflessione sopra i più communi accidenti della vita è oltre il bisogno sufficiente a risvegliare questa idea nello spirito di tutti gli uomini, e metterli in istato di farne l' applicazione, almeno nei casi più semplici.

A tal fine mi servirò di alcuni principj dell'autore medesimo (*p.* 30).

I. L'uomo non si determina alle sue operazioni per semplice istinto a guisa degli altri animali, ma vi si determina da se stesso, e sceglie, o rigetta le cose mediante un atto libero.

II. L' uomo che per sua scelta si determina ad una azione, è autore dell' azione sua, n' è responsabile, ed a lui è imputabile sì in bene, che in male. Nulla di più evidente di questo principio, da cui deriva l'idea della moralità.

III. L'uomo il più selvaggio è capace di sentire il bene, o il male che gli vien fatto.

Applichiamo ora questi principj ad alcun caso possibilissimo nello stato di natura. Un vecchio infermo via conduce seco una lepre, che ha avuto la sorte di cogliere al laccio. Un cacciatore giovane lo incontra nel suo cammino, volge gli occhi alla lepre, e trovandola a se vantaggiosa

stende la mano per rapirgliela. Il vecchio ritira la sua preda, il giovane irritato dalla sua resistenza lo percuote, lo stende al suolo, e gli strappa la lepre. Sopraggiunge un altro selvaggio di lui ancor più robusto, il quale vedendo il vecchio steso in terra, immerso nel pianto, lo rialza, lo consola, riprende la lepre dalle mani del rapitore, e la restituisce al vecchio addolorato. Poniamo a qualche passo in distanza uno spettatore, il quale senza conoscere i tre uomini, nè essere da essi conosciuto, sia stato per caso testimonio della doppia scena avvenuta sotto i suoi occhi.

Questo testimonio ha veduto il male cagionato al vecchio dal cacciatore col percuoterlo, e strappargli a forza ciò che quegli aveva preso per la sua sussistenza.

Ha osservato essersi il cacciatore determinato a questa azione deliberatamente con volontaria elezione; o per dir meglio egli per sua propria esperienza sà che così appunto gli uomini si determinano alle azioni che fanno.

Conosce per conseguenza che del male ricevuto dal vecchio deve accagionarsi il cacciatore come colui, che vi si è determinato con un atto libero della sua volontà.

Conosce eziandio che il cacciatore ha trasgredito con quest'azione il diritto che ogni uomo at-

tribuisce a se nello stato di natura, cioè di ritenere quello che ha preso, e ciò che gli è necessario per la sua sussistenza, e che perciò il cacciatore ha fatto al vecchio ciò che nessuno vorrebbe fosse fatto a se stesso.

Compiange la sventura di quell'infelice, prova la più viva indignazione contro il procedere dell'assalitore.

Ora un'azione per mezzo della quale cagionasi male ad altrui col percuoterlo e spogliarlo di una cosa, che ha diritto di ritenere; un'azione per cui volontariamente, e deliberatamente si cagiona questo male, e che eccita la più viva indignazione nello spettatore, anche il più indifferente, è ciò che appellasi un'azione ingiusta, una vera ingiuria. È necessario forse alcun poco di filosofia per chiarire queste idee, ma niun affatto per sentirle.

Da un'altra parte la premura officiosa dell'altro selvaggio nel rilevare il vecchio abbattuto, nel consolarlo nella sua disgrazia, e rendergli ciò che gli apparteneva, non ha potuto se non eccitare nel cuore dello spettatore una dolce mozione di compiacenza, e di soddisfazione.

La maniera di trattare del selvaggio rapitore, e quella del selvaggio benefico son fatte per produrre in tutti gli animi sentimenti non meno di-

versi di quel che sieno le sensazioni del caldo, e del freddo che si sperimentano all'avvicinarsi del fuoco, o al contatto del ghiaccio.

Il selvaggio rapitore è abborrito. Ei viola un diritto che ognun conosce a se appartenere, tratta gli altri in quella guisa, in cui niuno vorrebbe essere trattato, e con ciò divien nemico dell'umanità. La sua condotta è manifestamente contraria a quella commiserazione che dalla natura ad ogni uomo è ispirata, ed ecco l'uomo ingiusto.

Il selvaggio benefico asciuga i pianti d'un infelice, compatisce la sua miseria: il suo procedere è pienamente conforme a quella commiserazione che è immedesimata con tutti i nostri simili. Egli si diporta verso gli altri come ciascun vorrebbe che si diportasser gli altri verso se stesso. È un amico dell'umanità. Qual selvaggio potrebbe non ravvisare la differenza di questi due caratteri, e per conseguenza non provare le impressioni del giusto, e dell'ingiusto?

Il selvaggio rapitore spogliando il vecchio della sua sussistenza, ha commesso un'azione ingiusta. L'altro ha fatto un atto di giustizia nel costringerlo a renderla. Ciò mostra l'orrore che ispira l'azione del primo, e l'approvazione, la quale attirasi l'atto del secondo. Non vi è selvaggio, per zotico che ei voglia immaginarsi, il quale possa

giudicar altrimenti. Egli riconosce dunque che al primo, e non al secondo possessore apparteneva la preda. Ecco l'idea della proprietà, del *mio*, e del *tuo*, chiarissimamente stabilita.

In una parola non può l'uomo non sentire la differenza del bene, e del male che egli fa, o riceve, e come libero agente non può fare a meno di non riconoscere che questo bene, o questo male a colui è imputabile, che volontariamente lo cagiona. Ecco l'idea, ed il fondamento della moralità. Perciò l'uomo il più selvatico può avere la nozione del bene, e del male morale, e de' primi morali doveri che stringono gli uomini fra loro.

Si poco astruse sono queste idee che trovansi communemente impresse nell'uomo fin da' più teneri anni. Osservate in fatti quella schiera di fanciulli che stan divertendosi intorno a quel masso di creta; essi ne ricavano de' pezzi, che ognuno a suo piacere modella, ed ognuno si reputa il maestro del piccolo lavoro che ha formato; se qualche compagno osa rapirglielo, tutti gli altri gli daranno torto. Si proponga un premio per una corsa, o per qualunque altro siasi esercizio, i fanciulli benissimo conosceranno da per se chi abbia conseguito il premio: si dia questo ad un altro, e tutti grideranno ch'è un'ingiustizia: tal grido non

è certo un semplice effetto delle lezioni che han ricevute.

Qual significato ha dunque quella frase enimmatica dell'autore dell'Emilio, la quale dice che i selvaggj non sono cattivi (*p.* 67), appunto perchè ignorano la qualità di essere buoni? vuole egli parlare dei selvaggj, che esistono in natura, o di quelli che non esistono, se non ne' suoi libri? Se egli parla de' primi, la sua proposizione è contradetta dal fatto. I selvaggj a noi cogniti sanno essere buoni, e cattivi. Generalmente sono affabili verso i loro amici, crudeli verso i loro nemici. Se parla poi de' selvaggi creati dalla sua immaginazione, la sua proposizione è contradetta da'suoi stessi principj. Il sentimento di compassione ne' selvaggj è vivissimo; ma il solo sentimento di compassione non è sufficiente per determinare l'uomo a soccorrere un infelice. D'uopo è che ei vi concorra per mezzo di un atto libero della sua volontà, l'uomo che per volontaria elezione seconda il moto naturale della compassione è bnono, colui che vi resiste è cattivo. In ciò non v' è mistero: basta un poco d'analisi per far disparire la magia seducente di quelle frasi enfatiche che riempiono le orecchie, sorprendono l'immaginazione, e nulla dicono alla mente.

L' autore non si limita a far degli enimmi (*p.* 75): vuol essere creatore di un nuovo assioma di morale, che non solo ferisce la ragione, ma muove eziandio a sdegno ogni uomo, il quale conservi ancora alcun avanzo di cristianesimo.

La compassione (dice egli *p.* 75.) *è quel sentimento che invece di quella sublime massima di morale ragionata*, fa ad altri quel che vuoi che si faccia a te, *ispira a tutti gli uomini quell' altra massima di naturale bontà assai meno perfetta, ma forse più utile della precedente:* fa il bene col minor male altrui possibile.

Il nuovo moralista erasi senza dubbio dimenticato, che la semplice, e sublime massima: *fa ad altri come vuoi che a te stesso si faccia*, è stata consacrata dalla bocca stessa del Salvatore degli uomini; senza tale dimenticanza è possibile il supporre che un mortale ardisse di sostituire le sue massime agli oracoli dell' eterna sapienza, e proporle come cose per avventura più utili? La sola idea di così esecrabil bestemmia, non avrebbe potuto presentarsi alla sua mente senza agghiacciarla di spavento, e fargli cadere di mano la penna. Ma non è mio divisamento impiegar ora qui contro l'autore i principj della religione: non voglio altro opporgli se non i suoi proprj ragionamenti, e questi soli basteranno a confonderlo.

La massima evangelica: *fa ad altri ciò che vuoi che a te sia fatto*, è l'espressione la più sincera della commiserazione naturale. La nuova massima: *fa il bene col minor male altrui possibile*, è il linguaggio non della bontà naturale, ma d'una falsa ragionata giustizia.

Si: l'effetto naturale inerente alla compassione si è quello d'identificare ogni uomo coll'altro (*p.* 72): l'effetto proprio di quest'identificazione è di porsi al luogo di colui che soffre. Colui che soffre vuol essere soccorso: e colui che si identifica col suo simile vuole ancora che gli si faccia quello che vorrebbe si facesse a lui stesso. È dunque la commiserazione stessa che parla, dicendo: *fa ad altri ciò che tu vuoi che a te si faccia.*

Ma la bontà naturale non dice per verun modo all'uomo: *fa il bene col minor male altrui possibile*, primieramente la bontà è un sentimento che spinge l'uomo ad identificarsi col suo prossimo. Ora la nuova massima non ha seco l'impronta di tale identità: ella ripiega l'uomo in se stesso, *fa il bene*, e non getta, se non uno sguardo assai indiretto sul resto *col minor male altrui possibile.* Non è questo nè l'oggetto, nè il linguaggio della bontà: Non fa di bisogno un gran-

de sforzo di bontà, per non fare gran male ad altrui, purchè a suo talento si faccia il bene.

Secondariamente se tal massima traesse origine dalla natura, bisognerebbe dire che l'uman genere fosse in tal guisa creato che per legge di natura un uomo non potesse procacciarsi la sua sussistenza, ed il ben suo, se non cagionando qualche danno ad altrui. Imperocchè le inclinazioni che la natura pone negli esseri sono perfettamente corrispondenti alle funzioni, a cui sono essi destinati dall'ordine stesso, e dalla legge della natura. Da ciò è ben facile il concepire che la nuova massima sarebbe quella medesima, che la natura ispirerebbe ai lupi relativamente alle pecore; (se i lupi, e le pecore capaci fossero di ragione) vale a dire; *voi o lupi non potete vivere senza uccidere pecore, uccidetene adunque pel vostro bisogno, ma quanto solo vi è necessario, ed il minor numero possibile.* Non è però così dell'uomo relativamente all'uomo. Abitatori della terra trovano gli uomini nella sua fertilità tutto ciò che loro è necessario per la sussistenza. Dotati d'intelligenza, e di ragione gli uomini sono fatti per vivere insieme; sotto questo doppio aspetto la natura loro ispira due massime, che abbracciano tutte le sociali virtù, le quali formano la legislazione la più universale, e la più completa, e la

cui esatta osservanza formerebbe la felicità del genere umano: *Non fate ad altri ciò che non vorreste che a voi si facesse. Fate ad altri ciò che vorreste che a voi si facesse.* Ogni uomo per mantenersi fedele alla prima massima si asterrà dall'attentare alla vita, alla sussistenza, al legittimo esercizio della libertà d'ogni altr'uomo. Fedeli alla seconda massima gli uomini presteransi una mano pietosa nei loro bisogni; questi soccorsi meditati, e moltiplicati produrranno per tutti un fondo inesauribile di vantaggi, e di sussidj, ed ognuno farà realmente il suo proprio bene efficacemente affaticandosi pel bene altrui. Tale sarebbe la società, se gli uomini seguissero le prime impressioni della natura. Le particolari passioni non tardano punto ad iscompigliarne l'ordine, e la pace. L'infingardo trova più vantaggioso rapire al suo vicino la sussistenza, che non è procacciarsela col suo lavoro. Piace all'ingiusto far pompa della sua forza nell'opprimere il più debole. Per sottrarsi da queste ingiurie la ragione detta questa altra massima; è permesso usare la forza per respinger la violenza di un ingiusto aggressore, usando con moderazione di questa forza, e quanto è necessario per respignere l'ingiuria, e convenientemente provvedere alla sicurezza propria. Questa massima di ragionata giustizia

non permette di nuocere al prossimo con la mira di fare il bene, e con la sola precauzione di non fare più male di ciò che fia bisogno per procacciarsi il vantaggio che si desidera; ella soltanto permette di difendersi contro un ingiusto attacco, da cui l'aggressore può sempre desistere. In questa guisa la natura, e la ragione al bene sempre, e non mai tendono al male.

Queste idee tanto conformi al buon senso, non sono già quelle di un uomo che è dotato di tanto ingegno, quanto ne possiede l'autore dell'Emilio. Ma quest'autore resistendo ai principj di Hobbes, ed al suo solito cadendo nell'eccesso opposto, pretende che lo stato di natura, uno stato sia di pace inalterabile, perchè in questo non hanno gli uomini che pochissimi bisogni, avendo sempre in se stessi la maniera di soddisfarli e che la semplicità della loro vita uniforme, e solitaria, non è punto fatta per eccitare quelle vive, e turbolenti passioni che portan la dissensione, e la guerra nei popoli inciviliti. In tale stato è evidente che ogni uomo fa il bene senza esser giammai nel caso di recar male a suoi simili. L'uomo naturale si satolla sotto una quercia, si disseta al primo ruscello, forma il suo letto a piè dello stesso albero, che gli ha fornito il pasto, ed ecco soddisfatti i suoi bisogni. Ora questo stato è se-

condo l'autore quello appunto, in cui trovasi l'uomo collocato dalla stessa istituzione della natura. Donde nasce che conforme al piano, ed all'ordine della natura, l'uman genere è in tal guisa ordinato, che trovasi ogni uomo in istato di fare il bene senza cagionare altrui il minor male. È dunque contradittorio che la natura ispiri agli uomini una massima, la quale supporrebbe che l'uomo uscito dalle sue mani far non potesse il bene, se non cagionando qualche male altrui.

Torniamo alle antiche massime, *non fare ad altri ciò che noi non vorremmo che fosse fatto a noi*; *fare ad altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi*. Queste massime sono sentite da tutti. Interrogate il Caffro, il Lappone, il Cinese, il Messicano, l' Europeo, ed il Caribo, essi senza essersi insieme indettati risponderanno una sola, e stessa cosa. Dunque l'idea della differenza morale del giusto, e dell'ingiusto trovasi in tutti gli uomini. Ora ciò che ritrovasi in tutti i cuori viene dalla natura che è a tutti comune, e non già dall'educazione, la quale è varia secondo i tempi, ed i luoghi.

È tale, dice a ragione l'autore dell'Emilio (*p.* 71), la forza della natural commiserazione, che i più depravati costumi giungono a stento a

distruggerla, poichè sui nostri teatri tutto giorno osservasi intenerirsi, e piangere alle calamità di un infelice colui, il quale se si trovasse nella situazione del tiranno aggraverebbe ancor di più i tormenti del suo nemico.

Altrettanto può dirsi dell'impressione che fa negli spettacoli il contrasto del vizio, e della virtù sulle anime le più corrotte. L'uomo virtuoso ispira interesse, e si fa amare; il malvaggio vizioso muove altrui a sdegno, ed altro non ispira se non orrore, e disprezzo. Nel commercio della vita l'iniquo non si fiderebbe, nè vorrebbe aver mai nulla di comune con altro uomo che egli conoscesse al pari di se scostumato, e perfido. Due scellerati, e due traditori possono per qualche commune interesse unirsi alcun tempo fra loro: ma certamente non si ameranno, nè si stimeranno reciprocamente.

Il carattere dell'uomo onesto, e quello del malvaggio non eccitano i medesimi sentimenti in coloro che li conoscono. Il primo si approva, si ama, si rispetta; il secondo si disprezza, e si odia. Non è in libertà nostra il riguardarli sotto altro aspetto. La differenza pertanto del giusto, e dell'ingiusto si manifesta apertamente dalla diversa maniera, colla quale l'uno, e l'altro fa su di noi

impressione. Il giusto si fa approvare, biasimare l'ingiusto, nonostante che noi ne partecipiamo. Noi chiamiamo moralmente buono ciò che conosciamo degno di approvazione, chiamiamo moralmente cattivo ciò che conosciamo meritar biasimo. Queste idee sono naturali, e non possono essere sconosciute allo spirito umano.

RAGIONAMENTO V.

HAVVI DE' DOVERI MORALI?

Queste idee di moralità non sarebbero elle per avventura una delle illusioni del genere umano? Evvi realmente una regola mediante la quale possa distinguersi ciò che è moralmente buono, da ciò che è moralmente cattivo, o a dir meglio questa distinzione può essa riconoscersi in tutto lo stato di natura? Badate bene a credere che nulla di tale vi sia, esclamano alcuni filosofi. L'uomo ama se medesimo per necessità di natura, nè altro ama fuor di se stesso, cioè a dire del suo piacere, e del suo ben essere; e questo diletto, e questo ben essere vuol egli insuperabilmente, ed invariabilmente in tutto ciò che cerca, in tutto ciò che ama, in tutto ciò che opra. L'amor di se stesso è dunque il motore, e la regola necessaria di tutte le determinazioni dell'uomo. Nulla può egli fare che non sia diretto al suo interesse, cioè a dire al suo piacere qualunque egli sia. Ogni individuo essendo solo giudice del suo piacere, e della sua propria soddisfazione, tuttociò che fa è giusto rispetto a lui, giacchè operando pel suo piace-

re, agisce conformemente alla regola datagli dalla natura per agire. Sia pur che alcuno corrisponda con le sue carezze alle carezze di un fanciullo che a lui sorride; che un altro lo strangoli, e lo divori: queste due azioni in vero dimostrano due caratteri più o meno compassionevoli: ma quantunque differenti non possono non essere egualmente giusti: il primo per suo piacere accarezza quel fancinllo, l'altro per suo diletto il divora: ambedue fan ciò che è conforme al loro bene stare; e ciò ch'è a lor vantaggioso; sieguono ambedue la regola di natura; si compiacciono in ciò che fanno, ed il primo non merita di essere più lodato, come altresì il secondo non merita di essere biasimato.

Procurerò adunque di dimostrare:

I. Che deve farsi una distinzione fra il motore, e la regola delle umane azioni.

II. Che oltre l'amor naturale di noi stessi, evvi in noi una regola delle azioni umane, in virtù della quale sono talune moralmente buone, oneste, degne di approvazione, e di lode; altre son poi moralmente cattive, viziose, degne di biasimo, e di disprezzo.

III. Che questa regola delle azioni umane non si oppone affatto all'amor di noi stessi.

IV. Per qual mezzo possa conciliarsi ottimamente la soggezione alla regola con questo amor naturale.

Primieramente adunque io dico che l'amore di noi stessi, cioè a dire l'amore del nostro ben essere, e della felicità nostra è un amor naturale, ed invincibile. Ogni uomo vuol essere felice, niun uomo vi è al mondo che possa voler essere infelice. Questo amore della felicità è l'origine di tutte le nostre elezioni, di tutti i nostri voleri, di tutte le nostre deliberazioni; l'amore della felicità è quello che ci spinge ognora a volere tuttociò che vogliamo. Ma quantunque l'amore di noi stessi, principio, e motore sia di tutte le nostre azioni, non però è la regola delle medesime. Renderò subito chiarissima questa differenza per mezzo di un esempio particolare.

Tutti gli uomini desiderano godere di una buona salute, e tal desiderio è il principio, ed il motore di tutto ciò che si fa in quanto alla salute: ma non ne è precisamente la regola: Ora appunto così il desiderio è comune a tutti, e la regola differente per molti. Il desiderio tende al fine: la regola prescrive i mezzi per giungervi. Il desiderio fa intraprendere; la regola mostra ciò che devesi intraprendere; il primo dà forza per camminare; la seconda dirige, e determina i pas-

si. Il desiderio è una conseguenza della propensione; la regola è un risultamento delle cognizioni. Se l'uomo fosse un essere meramente sensitivo, determinato unicamente dalle impressioni del piacere, e del dolore, che lo commuovono, in questo caso le sensazioni piacevoli, e dispiacevoli, determinerebbero necessariamente l'uomo ad avvicinarsi, o ad allontanarsi dagli oggetti, che eccitassero tali sensazioni. Confonderebbonsi fra loro il principio, e la regola delle azioni, o non darebbero luogo se non ad una distinzione metafisica. Così per confessione eziandio dell'autore dell'Emilio (*p.* 30) la natura sola tutto agisce nelle operazioni della bestia. Ma l'uomo non è già un essere meramente sensitivo: egli è dotato inoltre d'intelligenza, e di ragione, e questo stato d'intelligenza, e di ragione, esige una regola proporzionata superiore a quella che conviene ad un essere meramente sensitivo. Ogni uomo desidera una buona salute; e l'amore di se stesso è quello che gl'ispira questo desiderio, ma questo amore non gli fa già conoscere i mezzi necessarj per conservarla, o ristabilirla. L'esperienza, e la riflessione possono insegnargli questi mezzi. Se ha la fortuna di riconoscere la verità, la regola sarà giusta, e la scelta de' mezzi conformi a questa regola lo condurrà al fine ch'ei si propone; se egli s'inganna,

la regola sarà falsa, e tutto quello che farà conformemente a questa regola con la mira di godere una buona salute, non servirà che ad allontanarlo dal bene che vuol procurarsi. Nell'uno, e nell'altro caso è costantemente il desiderio della salute quel che lo muove; ma nel primo caso il principio dell'azione è determinato da una regola che lo conduce al fine; nel secondo il principio dell'azione è frastornato da una regola ingannatrice che ne lo allontana. Il principio, e la regola dell'azioni nell'uomo, sono adunque cose differentissime fra loro, il primo è la forza del desiderio, la seconda è la forza della ragione. Perciò quantunque l'amore del ben essere, e della felicità sia il principio di tutte le nostre azioni, l'uomo ha tuttavia bisogno di una regola dedotta dalla ragione per ammaestrarlo intorno agli oggetti di questa felicità, e intorno ai mezzi di pervenirvi. Senza questa regola l'uomo precipiterà nelle più gravi sventure, correndo dietro follemente al suo ben essere. Gli stessi Epicurei non negano che l'uomo non abbia bisogno di una regola tratta dalla ragione per dirigere l'amore del ben essere. Questa regola, secondo essi, serve a discernere le azioni utili da quelle che non sono tali, ma non serve già a porre una differenza morale fra le azioni. Questa regola di moralità è quella che noi ci propo-

niamo di fissare. Ma prima di entrare in materia abbiamo creduto necessario l'esporre più chiaramente che sia possibile la differenza che passa fra il principio movente e la regola delle azioni umane. Facil cosa si è l'osservare che la maggior parte di quelli che non ammettono alcuna differenza morale fra le azioni degli uomini, non si confondano nelle loro idee, se non perchè perdon di vista la distinzione necessaria fra il motore, e la regola delle nostre azioni, e confondendo così la regola col principio, non giudicano dell' azioni se non secondo quella forza, che hanno di contribuire al ben essere, o al mal essere coll'impressione piacevole o disgradevole che a noi fanno.

Dico adunque che la sana ragione è una regola di moralità, la quale stabilisce una differenza reale fra le azioni che a lei sono conformi, e quelle che le sono contrarie per modo, che le une sono moralmente buone, le altre moralmente cattive.

Si dirà tosto che questa parola di sana ragione altro non è che un termine vago, adottato dal volgo sopra un sentimento confuso, e che niuna idea distinta presenta. Ma io procurerò di sciogliere il dubbio.

L'uomo dotato d'intelligenza, e di ragione è fatto per conoscere il vero, quantunque per la li-

mitazione delle sue facoltà sia soggetto ad ingannarsi. Quella dunque io chiamo retta ragione, mediante la quale l'uomo distingue il vero dal falso.

Vi sono delle verità speculative, e delle verità pratiche. Quando io dico che la linea retta è la più breve che tirar si possa da un punto all'altro, questa è una verità *speculativa*. Conosco ciò ch'è, e nulla più; l'assenso che dà il mio spirito a questa verità, è un semplice atto di affermazione, col quale io dico a me stesso, che la cosa è nella guisa che la concepisco.

Quando per misurare la distanza di due punti, io dico che bisogna servirsi della linea retta; questa è una verità *pratica*. L'assenso che a tal verità io presto, ha una doppia relazione, cioè l'una alla verità speculativa, da cui la deduco; l'altra all'uso, al quale l'applico.

L'assenso che vi do, non è un atto semplice di affermazione, abbraccia ancora un atto di approvazione.

Nel misurare la distanza di due punti col mezzo di una linea retta, io non dico solamente che la cosa è ciò che è, il che non sarebbe se non un atto semplice di affermazione; ma vedo altresì che la cosa è com'ella deve essere, il che racchiude un'atto di approvazione.

Vi è dunque questa differenza fra una verità speculativa, ed una verità pratica; che la prima è un semplice oggetto di affermazione; la seconda è un oggetto di approvazione; *la cosa è come deve essere.*

Traggo da ciò una definizione, ed un carattere della regola in ciò che è applicabile alle azioni umane. La regola è una verità pratica, dedotta da una verità speculativa atta a determinare un'azione, o la maniera di un' azione convenientemente al fine che uno si propone. Donde si trae un carattere distintivo di ogni azione, conforme alla regola, atteso che per la sua conformità alla regola istessa diviene essa un oggetto di approvazione.

L' uomo non è padrone di possedere il suo ben essere col semplice impero de' suoi desiderj, e della sua volontà. I suoi bisogni, le sue inclinazioni, le sue facoltà lo legano, e lo sottomettono a tutti gli oggetti che lo circondano, e dalla unione di queste relazioni risultano le massime pratiche che debbon dirigerlo in tutta la condotta della sua vita. Da questa inconcussa verità speculativa possono dedursi molte verità pratiche.
1. Che l' uomo deve applicarsi a coltivare la sua ragione, quanto è necessario per acquistare le cognizioni che debbono servirgli di regola confor-

me alla sua determinazione; che egli deve reprimere, o moderare l' ardore delle passioni, il cui effetto si è l'offuscare l'uso della ragione. Tale è il fondamento della prudenza, prima fra le virtù nell' ordine morale, come altresì della forza, e della moderazione, che ne sono i sostegni.

L' uomo non può fare un uso convenevole della ragione, senza ravvisare in tutto ciò che si offre a' suoi sguardi, gli effetti assai notabili della sapienza, della potenza, e della bontà dell' Essere Supremo, la cui provvidenza regola l' universo; non è però questo il luogo di dimostrare tal verità, la quale per altro non potrebbe essere disconosciuta da qualunque uomo, sol che chiuder non volesse gli occhi alla luce. L'uomo dunque è debitore a questo Essere Supremo di un culto di adorazione, di ringraziamento, di timore, di amore, e di obbedienza: questi sentimenti che tendono ad ispirare la cognizione di Dio, debbono condur tutti gli uomini, ed attaccarli inviolabilmente alla vera religione, sola depositaria degli oracoli della divinità.

Abbiam veduto che la natura ha dato agli uomini le inclinazioni, e le facoltà che tendono alla società, l' affezione conjugale, l' amore paterno, la filial tenerezza, la commiserazione che a tutti si estende, la benevolenza, che ne è il

principio, o la conseguenza, il cui germe è in tutti i cuori, ma che non germoglia, nè si sviluppa se non nelle anime ben fatte. Non è adunque vero che la natura soltanto per la necessità di provvedere ai bisogni della vita animale ha cercato di ravvicinare gli uomini: ella ha voluto altresì nobilitare quel commercio d' interesse, se mi è lecito parlare così, con mire più elevate, unendoli coi legami dell'amicizia, e con reciproci servigj, di cui gli esseri intelligenti, capaci sono di sentire il merito, ed il pregio. Noi concepiamo dunque che cosa degna dell'uomo è il coltivare le inclinazioni sociali; che i seguaci della retta ragione non possono fare a meno di non conformarvisi, e che agiscono contro le prime impressioni di natura tutti coloro che se ne allontanano per darsi in preda alle particolari passioni disapprovate dalla ragione; ognuno ha ricevuto dalla natura un diritto reale alla sua conservazione, alla sua difesa, al libero esercizio delle sue facoltà; comprendiamo che gli uomini possono ajutarsi, o nuocersi nell' esercizio di questo diritto; che nel reciproco soccorso ne risulterà un maggior bene per ognuno di essi; che procurando di nuocersi riusciranno pur troppo a cagionarsi del male, ed a distruggersi. L'ordine, la pace, la conservazione è una conseguenza del primo stato. La dissensio-

ne, la guerra, la distruzione sono conseguenze del secondo. La retta ragione detta che l'uno è preferibile all'altro, e per conseguenza la retta ragione non può a meno di approvare tutte le massime proprie a stringere vieppiù i nodi di quelle inclinazioni sociali, che tendono a stabilire l'ordine, e la pace fra gli uomini. Tali sono le basi dell'equità, della giustizia, della bontà, e della fedeltà.

Comprendiamo altresì che coloro, i quali coll'esercizio delle sociali inclinazioni, concorrono al bene degli altri uomini, alla conservazione dell'ordine, e della pace, si conciliano la stima, la considerazione, e la gratitudine de' loro simili. Giacchè se la retta ragione approva l'ordine, e la pace, ella non può fare a meno di non approvare le azioni di coloro che vi si conformano, e noi non possiamo ricusare la nostra stima a tutto ciò che la nostra ragione istessa approva. Pertanto ogni uomo che vorrà seguire l' impressione della ragione dovrà necessariamente concepire stima, ed affetto per colui che solleva un infelice; orrore, ed avversione per colui che lo schiaccia.

Ora questo giudizio, che la sana ragione ci fa portare sopra le altrui azioni, ce lo detta altresì per le nostre, non ostante che in alcune acconsentiamo o dissentiamo a lei. Colui che per un vile interesse ha tradito il suo benefattore, ed il

suo amico, sentirà suo malgrado aver egli commesso una cattiva azione; invano cerca di scusarsi a' suoi occhj: la sua ragione lo riprova, e lo condanna. Se taluno volesse lodarlo per quest'azione, il suo cuore stesso smentirebbe gli elogj dettati dall'adulazione.

Indarno egli cerca di soffogare un' odiosa rimembranza che l'inquieta, e l'affligge; la sua coscienza glie la richiama alla mente ad ogni istante, e se parlar volesse sinceramente, confesserebbe che più crudel situazione non v'è di quella di un uomo che è costretto a disistimarsi.

Quegli al contrario che si adopra a pro d'un amico infelice e lo ajuta, sentirà che la sua azione è conforme ai lumi della ragione. Non può fare a meno di non approvare ciò ch'egli ha fatto; si stima, e gli gode l'animo di averla fatta.

Queste massime che diriggono l'uomo non come agricoltore, pittore, o artigiano, ma come uomo, e nei rapporti che ha con Dio, con se stesso e con gli altri uomini, sono dunque regole convenienti alla natura dell'uomo, vale a dire atte a dirigere le inclinazioni, e le facoltà, di cui è dotato per modo che la sua condotta si accorda colla retta ragione che in lui domina.

Per la conformità della sua condotta a questa regola l'uomo, come uomo si rende degno di

approvazione, di stima, e di lode, rendesi poi riprensibile nella sua qualità di uomo con una condotta contraria. Ecco ciò che costituisce i buoni, ed i cattivi costumi: la sana ragione è dunque una regola di moralità, colla quale distinguonsi le azioni moralmente buone da quelle che sono moralmente cattive. Dunque vi sono de' doveri morali determinati dalla retta ragione. Il ragionamento seguente gitterà maggior luce sopra questa materia.

RAGIONAMENTO VI.

LA REGOLA DELLA MORALITÀ PUÒ ELLA ACCORDARSI CON L' AMOR DI SE STESSO ?

È una verità speculativa che l' ordine, e la pace son più vantaggiose a tutto l' uman genere, che non è il disordine, e la guerra; ed è una verità pratica, che a tutto il genere umano conviene più il preferire la pace alla guerra, l' ordine al disordine. Questa verità pratica è legittimamente dedotta dalla verità speculativa, che a lei serve di base; è dunque una massima della retta ragione in quanto che è comune a tutti gli uomini, che l'ordine è preferibile al disordine, e questa massima applicata alle azioni umane, diviene una regola di moralità, stabilita su di una verità, dalla quale lo spirito umano non può sottrarsi, se pria non cessa di essere ragionevole.

Ma, dirà taluno, se io posso procurare il mio vantaggio particolare a spese del genere umano, perchè dovrò aver riguardo al medesimo? Posso io amare il genere umano più di me stesso? Seguirò dunque la massima che l'autore dell'Emilio crede forse più vantaggiosa di quella del Vangelo:

farò il mio vantaggio col minor male possibile del genere umano, purchè il mio utile non ne soffra danno: ma voler che io sagrifichi la più piccola porzione del mio bene per amore del genere umano, è questo un esigere troppo da me, è volere che io non ami il mio bene, mentre dall' altra parte per l'amore di me stesso ispiratomi dalla natura io sono obbligato a volere il mio bene, e nulla, che in vista del mio bene, nè altro posso volere che in vista del mio bene. » Egli è vero che l'uomo non può rinunciare all'amore di se stesso, all'amore del suo ben essere, e della sua felicità. Dico peraltro che senza rinunziare all' amore del suo ben essere l'uomo può preferire il bene morale c he fa conservando il genere umano al particolare interesse, che troverebbe in distruggerlo.

Non si può amare se non ciò che piace. Difatti l'amore in certo modo altro non è se non la tendenza, o il riposo dell'anima in ciò che piace: ma un oggetto può piacere in differenti maniere, ed ecco quello che assai rileva di osservare.

L'uomo nella qualità sua di essere sensitivo sperimenta le impressioni del piacere, e del dolore, ed in generale le sensazioni gradevoli o disgradevoli che imprimon gli oggetti su gli organi dei sensi. Un freddo aspro cagiona del dolore, come altresì reca piacere un calor moderato. È

questo il veicolo, mediante il quale noi riceviam da fanciulli le prime nozioni del bene, o del male fisico.

Allorchè la sensazione alla riflessione congiungesi, comincia l'uomo a discernere degli oggetti che non han da per se stessi poter alcuno di far sull'anima veruna sensazione piacevole, ma di cui può ella servirsi come di mezzi atti a procurarsi il bene che si desidera. Non per se stessi, ma a cagione di loro utilità tali oggetti si amano; e per questa via l' uomo apprende a privarsi di un piacere, e talvolta a soffrire un male presente con la mira di evitarne uno maggiore, o procacciarsi un miglior bene avvenire.

Essendo l' uomo dotato d' intelligenza, è suscettibile di un più delicato sentimento, il quale lo rende sensibile alle attrattive dell' ordiue della regolarità, della simmetria, e della perfezione, che scorge negli oggetti. Mi sonò studiato di stabilire in altra opera i principj di tal sensibilità con precise, e determinate nozioni, mercè le quali ho motivo di credere, che possa rispondersi a tutte le difficoltà che sogliono proporsi su questa materia.

Mi basta di appellarmi quì alla testimonianza universale del genere umano. Nè uomo, nè popolo vi è sulla terra che non mostri una qualche

sensibilità per l'ordine, la simmetria, e la regolarità.

I più rozzi selvaggi al pari delle nazioni più colte hanno i loro particolari canti, balli, ed ornamenti; v'è senza dubbio qualche differenza nel gusto, ma un medesimo principio di sensibilità per l' ordine, e regolarità, è quel che c'induce tutti a porci in una specie di accordo, di ordine, e regolarità nei canti, nei balli, negli abbigliamenti, non che nei mobili. Necessario è altresì osservare che sebbene il principio di sensibilità sia in tutti lo stesso, questa tuttavia varia di molto nell' applicazione, secondo il più, o il meno d' intelligenza, di cui i diversi individui son dotati per modo che come lo scuotimento de' nervi è il mezzo per cui un oggetto esterno, come il fuoco, produce l'impressione del calore nell'anima nella sua qualità di sensitiva, così la cognizione è il mezzo col quale penetra l' anima, e si fa a lei sentire, come principio intelligente è l'ordine, la regolarità, e la simmetria degli oggetti: mostrisi pure un orologio *d'Harisson*, o di *Le Roi* ad un selvaggio ignorante; egli non vi scorgerà altro se non una moltitudine confusa di pezzi senza ordine, e regolarità; si faccia vedere ad un uomo istruito, e questi non potrà stancarsi di ammirare la giusta combinazione delle parti, e l'ordine ri-

sultante all'oggetto propostosi dall'artista. L' uno rimane freddo, l'altro estatico; differente è forse in questi due uomini il principio di sensibilità? No certamente, o per dir meglio non vedono essi realmente la stessa cosa. Quegli che sa di che si tratta, penetra il genio dell' artista nella machina; colui che ignora la destinazione, non vi scorge che ruote machinali, e non vi ravvisa affatto d'industria. Due uomini considerano la facciata di un tempio, all'uno piace, all' altro no: donde nasce tal differenza? Il primo è colpito da quell'armonia che le colonne, e le altre parti più considerabili dell'edificio, presentano nel totale, per dir così, a'suoi sguardi: l'altro nei particolari del medesimo scuopre dei difetti di proporzione, che in niuna maniera son veduti dal primo. La vista disgradevole di questi difetti scancella l'impressione piacevole che la corrispondenza delle colonne fra loro avrebbe eccitata, se sola presentata si fosse al suo spirito: ma gittino pure uno sguardo tutti gli uomini della terra sopra due rustiche capanne, in una delle quali vi sia la porta nel centro, e da ambe le parti vi siano due finestre uguali poste ad uguale distanza: nell'altra poi ritrovisi la porta in un angolo, e all'altra parte vi siano due finestre inegnali, e situate irregolarmente: nella prima tutti converranno esservi una spe-

cie di simmetria, e di regolarità che mancar troveranno nella seconda. Ecco uno de' casi atti a ravvicinare tutti gli spiriti per la sua somma semplicità. Trovato che siasi questo punto di ravvicinamento, non deve essere più difficile ad un filosofo il distinguere l'influenza costante, ed uniforme di questo principio nei casi ancor più variati.

Non è già la maggior parte degli uomini quella che guidasi coi principj del buon senso, nè i più sublimi, ed elevati genj son quelli che dubitano della realtà, della perfezione, e del bello. I Sofocli, e gli Euripidi, i Corneille, ed i Racine, non che quelli di un ugual merito, non pensaron giammai, che quell' eccellente carattere di perfezione, e di bellezza, che li commoveva sì fortemente, e che sforzavansi d' imprimere nelle loro opere, non fosse se non che la capricciosa, e passeggiera impronta di un pregiudizio proprio di una nazione, o di un secolo. Il bello drammatico nella guisa che essi l'hanno concepito, è fatto per commuovere tutti gli animi, in tutti i tempi, ed in tutti i luoghi. I soli sofisti di mediocre ingegno tocchi dalla differenza de' gusti intorno al bello, ed impacciati dalla difficoltà di ridurli ad un principio semplice, e costante, han trovato più comodo il tagliare il nodo non ammettendo altro bello, se non quello di cui ciascun si forma l'idea se-

condo il particolar suo gusto: simili a quei fisici inetti, che spettatori della varietà infinita dei fenomeni elettrici, ed incapaci di riferirli ad un sol principio stabiliscono un principio proprio, e particolare per ogni fenomeno. Questi sofisti distruggono per tal mezzo ogni regola del gusto. Poichè, in luogo di stabilire che il gusto formar debbesi sull'idea di un bello costante, ed universale (indipendentemente da gusti particolari di ciascuno) ed atto a rettificarli, pretendono che appartenga ad ogni gusto particolare il formarsi il carattere del suo proprio bello.

L'uomo non è men sensibile all' idea della perfezione; so esservi de' sofisti che disdegnano questo termine come una parola vuota di senso. Sanno essi assegnarsi un luogo sì elevato, che l' universo non diviene che un punto dinanzi a loro, e che la differenza del sole ad un grano di arena, quella dell'uomo ad una mosca svanisce a'loro sguardi. Ma coloro che si dilettano di osservare più da vicino le cose, scorgono facilmente i diversi gradi di perfezione stabiliti dalla natura negli esseri. Esaminiamo gli animali, e conosceremo tosto nelle diverse loro specie un principio di attività più o meno esteso; vale a dire tale che si estende su di un maggiore, o minor numero di oggetti, e che viene accompagnato da un complesso

di organi, e di facoltà più o meno numerose, più o meno variate, mercè le quali spiega esso la sua azione. Paragoniamo a cagion d'esempio l'aquila all'insetto della terra: questo non ci presenta se non che un abbozzo del moto progressivo, alcuni indizj del tatto, e la facoltà di nudrirsi; l'aquila per lo contrario ha tutte queste cose, ma in un grado molto superiore. Nel tempo che l'insetto impiega a strisciarsi lentamente sopra un pollice di terra, l'aquila s' innalza nella sommità dell' aria, scorre con gli occhi le campagne immense, fissa la sua preda, ed all' istante la rapisce. Il principio di attività che anima l'aquila è dunque più esteso, più variato di quello che risiede nell' insetto; l' aquila ha più facoltà, più mezzi per ispiegare la sua attività sugli oggetti che la circondano; dunque l' aquila ha più d' entità, ed una maggior perfezione dell' insetto.

Avendo dato in tal guisa la natura a tutti gli esseri un' unione di facoltà atte ad esercitare il principio di attività, che ella in loro ha stabilito conformemente alla particolar loro destinazione, ne siegue, che le specie, le quali hanno più facoltà, hanno altresì maggiore attività, e per conseguenza più d' entità, e maggior perfezione di quelle che ne hanno meno: ne segue pure che nella medesima specie l'individuo il quale ha tutte le

facoltà convenevoli al suo essere, e ciascuna facoltà convenevolmente proporzionata al suo oggetto, più perfetto è dell'individuo che ne ha meno, ed in minor grado di attività. Così il cavallo che nasce mancante di una gamba non è perfetto al pari degli altri individui della sua specie; e quell' animale, le cui gambe grosse, e pesanti sostener non possono una rapida corsa, è meno perfetto anche di quelli che hanno più di forza, e di agilità.

Adunque non senza ragione si riconosce l'uomo come il re della natura. La terra coltivata e resa fertile per la sua sussistenza, adorna d'immense fabbriche per dargli alloggio, i mari ingombri de' suoi vascelli, le montagne forate, le valli riempite, i fiumi ne' loro argini ristretti, baluardi insuperabili opposti al furore delle onde, tutti gli animali assoggettati, gli elementi pieghevoli al piacer della sua industria, monumenti di arte innalzati da ogni parte, tutto gli rammenta l' eccellenza, la superiorità del suo essere, e l'impero della natura intelligente sulla natura sensibile.

Considerando l' uomo, come egli esce dalle mani della natura: *io vedo*, dice l' autore dell' Emilio, *un animale men forte degli uni*, *meno agile degli altri*, *ma considerato l'insieme*, *di una organizzazione più vantaggiosa di tutti.*

L' uomo non ha certamente la forza del toro, nè l' agilità del cervo, ma sa appropriarsi quando vuole l'una, e l'altra. Non può l'uomo innalzarsi nell' aria, ma quando egli vuole fa partire di sua mano il colpo mortale, che coglie i volatili nel loro rapido corso, e fa caderli a suoi piedi. Questa maravigliosa attività che dalla creazione, e dall' uso delle arti si spiega non è tuttavia ancor il maggior vantaggio della ragione. L'intelligenza del vero è quella che ne forma essenzialmente il merito, ed il pregio. L'uomo conosce ciò che l' animale solamente sente: il pastore che è attratto dallo spettacolo del cielo in una bella notte che contempla, ed ammira lo splendore di que' fuochi brillanti sospesi, e ruotanti sopra il suo capo, che giudica l'ore della notte dall'altezza di una stella, dimostra la superiorità della sua natura sugli animali che egli conduce, più ancora per mezzo di questo debole raggio d'intelligenza, che per mezzo del dominio che esercita sopra di essi. Tal facoltà di conoscere il vero è suscettibile negli uomini di una infinita varietà di gradi. Qual differenza dalle nozioni informi del pastore alla scienza dell'astronomo, che ha passato la sua vita esaminando, e calcolando, qual differenza dalla scienza di questo astronomo, che altro non conosce se non quello che ha appreso, al genio creatore di colui che nel-

la combinazione delle leggi della gravità, e dal moto di projezione trovò la cagione determinante del cammino dei corpi celesti! Qui apertamente mostrasi la superiorità dell'intelligenza sulla *sensazione*. Questa ci fa dell'impressione, ma non ci rischiara le idee. La perspicacia è propriamente il carattere dell'intelligenza, lume inesplicabile, ma reale, che ha la forza d'immedesimarsi in certo modo con tutto ciò che discuopre: tutto quello che noi conosciamo è presente al nostro spirito. Tale è quel sole, di cui l'umano intelletto ha calcolato la grandezza, la distanza, il giro, la densità; quel sole che ad occhi chiusi contempliamo, e che meglio conosciamo dall'idea che lo rappresenta, che dalla immagine luminosa che imprime nell'animo, ed in questa idea che è tutta nel mio spirito veggo le proprietà dell'astro che tutta è fuori dello spirito medesimo; in questa guisa tutti gli esseri dell'universo si riuniscono nel mio pensiero e vi ricevono, per dir così, una nuova specie di esistenza, che ne contiene tutta la realtà, e la perfezione; come appunto la perfezione di una machina trovasi più nell'idea dell'artefice che l'ha immaginata, che nell'unione dei pezzi che la compongono.

Tutti gli uomini hanno un sentimento confuso dell'eccellenza di questo principio intelligen-

te, che trovasi in loro; il più grossolano pastore non dubitò giammai d' essere uomo, e che nella qualità di uomo infinitamente superiore non fosse alle sue mandre. Questo sentimento è quello che rende tutti gli uomini sì sensibili all' idea della loro perfezione. Facilissimamente, e senza veruno studio tutti comprendono che la sanità, la forza, l'astuzia, l'agilità sono perfezioni del corpo: che una memoria felice, un giudizio sano, una penetrazione viva e facile, sono perfezioni dello spirito. Ognuno desidera queste qualità, quando ne è privo; e se ne compiace quando le possiede, o crede di possederle.

Per tal guisa il raziocinio, e l'esperienza concorrono ugualmente a stabilire che l' umano spirito è sensibile a tutto ciò che porta l'impronta dell' ordine, della regolarità, e della perfezione. La stessa passione dell'ammirazione, passione propria dell' umana specie, e comune a tutti gli uomini, ne fornisce una prova palpabile ad un tempo, e convincente.

Avviene dunque dell'idea dell'ordine, e della perfezione quello che accade delle verità pratiche, di cui abbiamo di sopra parlato. Non si può a meno di approvarla ovunque ella si ravvisi, osservando una machina, la cui costruzione esattamente corrisponda all' effetto, che alcuno si

è proposto: noi non diciamo soltanto che questa machina è come si vede, diciamo che ella è come dev'essere: giudizio di approvazione, seguito sempre da un sentimento di compiacenza, giacchè tutto ciò che noi approviamo, non può non recarci piacere.

Il carattere d'ordine, di regolarità, di perfezione, che noi ravvisiamo in questa machina è il principio, che determina la nostra approvazione, e quest'approvazione diviene il principio della compiacenza, che in noi si eccita. Rileva adunque grandemente esaminare questa connessione. Noi non diciamo che la machina è regolare, perchè ci piace, diciamo che ci piace, perchè è regolare, e diciamo il vero. Chi facendo elogj di una pittura o di un edificio, non ardisce proferir giudizio sul pregio dell'opera, e si contenta di dire che gli piace, vuol farci intendere con quella modestia vera, o affettata, che il suo giudizio non lo dà per regola, ma non pretende dire che nulla vi sia nell'oggetto che meriti quella compiacenza. Anzi ben lungi da ciò goderà egli moltissimo se un intendente vi scuopra le bellezze, che han fissato la sua stima, e la sua approvazione, e sarebbe confuso, che vi si scorgessero de' difetti notabili. Tanto egli è vero che sentesi non essere la compiacenza che fa il merito di un' opera, ma si

bene è il solo merito quel che ne fa formare la stima, e l'approvazione. In una parola qualunque giudizio di approvazione, e la compiacenza che lo segue, fondata è sempre su di una cognizione precedente; cognizione che è determinata dal merito reale, o apparente dell'oggetto. Lo stesso deve dirsi del giudizio d'approvazione come ancor di quello di affermazione.

Allorquando noi affermiamo un errore, restiamo sempre ingannati da una falsa apparenza del vero: quando approviamo quello che degno non è di esserlo, veniam sempre sedotti da una falsa apparenza di ordine, di regolarità, e di perfezione. Perciò siccome l'umano spirito tende alla verità, come a regola del suo giudizio, eziandio allorquando ha la disgrazia d'ingannarsi, così egualmente tende all'ordine, ed alla regolarità, come a regola della sua approvazione, quando sedotto da una fallace apparenza, attribuisce all'oggetto della sua stima, una perfezione che non vi esiste.

Rilevasi da questi principj che in due differenti maniere possono le cose piacerci, l'una per mezzo della semplice impressione del piacere che ci cagionano, come si gusta un liquore che gradevolmente tocca il palato: l'altra per via d'un effetto dell'ordine della regolarità, e della perfe-

zione, che in un oggetto ravvisiamo. Nel primo caso il piacere è un mero effetto della sensazione; la cognizione è a lui affatto estranea. Ci piace per esempio un colore, perchè ci piace: nulla di più possiamo dire; la cagione è nel piacere istesso che in noi produce, e non potremmo altrimenti spiegarlo. Nell'altro caso la compiacenza che proviamo nell' ammirare un quadro è una conseguenza della cognizione che abbiamo della sua perfezione. Non siamo allora limitati a dir che ci piace, perchè ci piace; ma egli ci piace, perchè noi vi rinveniamo un merito che degno lo rende della nostra approvazione, e per conseguenza della nostra compiacenza.

Nell'uno, e nell'altro caso, l'amore del ben essere, l'amore di noi stessi è sempre quello che ci muove, e ci affeziona a quel che ci piace. Ma la ragione movente della compiacenza non è la stessa nell'uno, e nell'altro caso. Nel primo tutta questa ragione risiede in noi stessi, il nostro piacere è quello che ci muove, che ci affeziona all'oggetto, che in noi lo produce: una delicata vivanda ci piace non già per quello che è in se stessa, ma unicamente per l'impressione aggradevole che reca al nostro gusto. Nel secondo la ragione che eccita la mia compiacenza è fuori di me; la perfezione dell' oggetto è quella che io contemplo; questa per-

fezione non trovasi in me, ma io non posso conoscerla senz'approvarla, e senza compiacermici.

Non ravviso in un uomo qualità stimabili, pur tuttavia dipende da questo uomo la mia fortuna, ed il mio avanzamento. Mi affeziono a lui, e desidero la sua grandezza, e la sua elevazione. La ragione determinante della mia affezione verso quest' uomo è tutta mia propria; l' amo pel mio avanzamento, e non per alcuna qualità che gli appartenga. Conosco un altro uomo distante da me cento leghe, il quale non può farmi nè bene, nè male, uomo integro, savio, moderato, discreto, obbligante, incapace anche per la sua propria difesa tradire il segreto di un nemico accanito, che desidera la sua distruzione; amo quest' uomo gli porto affetto: prendo interesse per tutto ciò che lo riguarda, il suo bene mi rallegra, mi affligge il suo male: in una parola quest'uomo mi piace, ed io l'amo, perchè mi piace; ma perchè mi piace? La ragione determinante di questa compiacenza è tutta fuori di me: è il merito che in lui riconosco, al qnal merito non posso io ricusare nè la mia approvazione, nè i sentimenti che l'accompagnano. È dunque l'amore di me stesso che mi fa affezionare ad un uomo che mi piace, ma ciò che mi reca tal piacere è una qualità che in lui risiede che io conosco, e che in lui stimo.

Di qni apparisce la differenza che vi è fra l'amore che chiamasi interessato, e l'amore gratuito, o disinteressato. Differenza vivissimamente provata da tutti gli uomini eruditi, od ignoranti non meno che da sofisti che la combattono. Ciò che ha potuto spargere alcuna oscurità sù questa distinzione si è che l'amore di noi stessi, essendo il principio di tutte le nostre affezioni sembra da una parte che ogni affezione debba essere dipendente da quest' amore di noi stessi, e che dall'altra non si potrebbe riguardare come gratuita, e disinteressata un' affezione dipendente dall' amore del nostro ben essere.

Si dilegua questa specie di contraddizione coi principj che abbiamo stabiliti. La benevolenza gratuita non esclude affatto l'amore del nostro ben essere non meno che l'amore interessato, ma ella vi si riferisce, e in altra maniera ne dipende. O ami io un uomo con benevolenza gratuita, o con amore interessato; l'amo sempre perchè mi piace; per tal guisa a queste due affezioni egualmente presiede l' amore del mio ben essere; l' amore di me stesso è quello che sempre mi porta ad affezionarmi a quello che mi piace. Non è questa adunque la via a tenersi per cercare la differenza dell'amore gratuito, e dell'amore interessato; ma si deve cercare nella differenza dei motivi che fanno piace-

vole un oggetto. Se questo motivo è in noi stessi, se noi non esaminiamo nell'oggetto altra cosa fuori del potere che ha di contribuire alla nostra soddisfazione, e se indipendentemente da questa soddisfazione quest'oggetto nulla in se stesso ci presenta che degno sia del nostro assenso, l'amore che avremo per tal oggetto sarà un amore interessato. Se al contrario il motivo pel quale ci piace un oggetto si trova nell'oggetto stesso; se queste qualità stimabili che noi riconosciamo in un uomo son quelle che fan sì che quest'uomo ci piaccia, in questo caso la benevolenza che avremo per lui sarà gratuita, e disinteressata, giacchè quello che noi sentiamo, lungi dall'essere la considerazione dell'interesse, è il valore del merito che egli possiede, e che gli concilia la nostra stima, la nostra approvazione, e fa sì che ci piaccia.

A dileguare qualunque oscurità su questa delicata, ed oscura materia, mi si permetta aggiunger qui ancora un'altra riflessione. Ogni qualvolta io riconosco in un uomo un carattere veramente virtuoso non posso ricusargli la mia stima, e la mia approvazione. Spero che ad accordarmi ciò non si avrà ripugnanza. L'oggetto, il motivo di questa approvazione è in me, oppure in lui? È chiaro che esso è dovuto alla sola virtù che possiede, questa virtù tutta sua che è l'oggetto, ed

il motivo della mia approvazione, è dunque anche l'oggetto, ed il motivo della mia compiacenza, poichè la compiacenza siegue naturalmente l' approvazione. Perciò siccome l' approvazione che gli do è determinata dalle virtù che io riconosco in quest'uomo, così l'affezione che gli porto è ugualmente determinata da quelle stesse qualità che in lui riconosco. Quest' affezione è dunque gratuita, e disinteressata, giacchè in lui, e non in me risiede il motivo di compiacenza che mi ci affeziona.

Vedesi da ciò come la benevolenza gratuita, e disinteressata può attribuirsi all' amore di noi stessi, principio generale di tutte le nostre affezioni, senza cessare di essere gratuita, e disinteressata. Io amo un uomo, che non mi fa, nè può farmi alcun bene unicamente perchè il suo carattere virtuoso attrae la mia approvazione, e mi piace. Tal benevoleuza è interamente gratuita, e disinteressata. Quest' uomo mi piace non pel bene che da lui ne attendo, ma per la virtù che possiede. Quantunque gratuita sia questa benevolenza relativamente al suo oggetto, dipende però dall'amore di me stesso, perchè l'amore di me stesso, e del mio ben essere, mi fanno affezionare a ciò che mi piace.

In seguito di questi principj facil cosa è comprendere come può un uomo senza pregiudizio dell' amore del suo ben essere preferire il bene morale che risulta da una virtuosa azione al bene fisico, ed al vantaggio personale che procurar potrebbesi, colla violazione di un dovere. La conformità alla retta ragione, secondo ciò che abbiamo di sopra spiegato è quella che costituisce il bene morale; ora la ragione non può che approvare ciò che è conforme alla retta ragione. È dunque il bene morale uno di quegli oggetti che degni sono d' approvazione, e per conseguenza degni da piacere per se stessi; l' amore del ben essere che sempre tende a ciò che piace, può dunque attaccarci, ed affezionarci a lui, ed osservasi da ciò come può amarsi la virtù con amore gratuito, e disinteressato senza pregiudizio dell'amore di se stesso. Per conseguenza è in pieno arbitrio dell'uomo il preferire il bene morale che considera nell' adempimento del suo dovere, al piacere sensibile, o al personale interesse, che non potrebbe procacciarsi, se non col mezzo del delitto.

Dico inoltre che l'amore di se stesso ben consigliato, ben diretto, deve piegarsi sempre, e rivolgersi al bene morale in preferenza di qualunque altro vantaggio. Il dolore, la privazione di un

bene fisico, è incommodo, e ci affligge, ma nè ci umilia, nè ci avvilisce ai nostri occhi.

L' uomo onesto che strascinasi per la via in preda alla miseria la più desolante dice tal volta a se stesso, che i suoi cenci sono preferibili a quell'orgoglioso che si mostra come uno spettacolo sopra un carro dorato. Ciò non può dirsi della viltà, dell' ingiustizia, della perfidia: chi n' è colpevole nasconde quanto può la sua vergogna: ma le stesse cure, che egli pone in celarla provano che egli dice a se stesso ciò che di lui si direbbe se la sua ingiustizia fosse conosciuta. Quell'orrore che essa ecciterebbe negli altri in lui si rappresenta per qualunque sforzo egli faccia a reprimerlo: egli è costretto a riconoscere se stesso degno di biasimo, e di disprezzo. Nulla dunque di più contrario all' amore del ben essere quanto quel rimorso di coscienza che spietatamente perseguita il malvagio: nulla di più conforme all'amore del ben essere quanto quell'interna soddisfazione che appartiene al giusto, la quale lo consola, e lo sostiene nelle più gravi sciagure. Perciò l'amore del ben essere saviamente regolato deve indur l'uomo a preferire in tutte le occasioni il bene morale a qualunque altro interesse.

Maggiore estensione ha il ben essere su di una creatura intelligente, di quello che su di una

creatura meramente sensitiva. Quella non è come questa limitata alla semplice impressione del piacere sensibile; si son veduti degli uomini infelici nell'affluenza stessa delle delizie. La soddisfazione dell'animo contribuisce assai più della sensazione del piacere alla felicità dell'uomo. Questa interna compiacenza che si eccita all'aspetto de' vantaggi, e delle buone qualità, che riconosconsi in se stesso, non è mai sì pura, e sì perfetta, che allorquando l'uomo nulla ha a rimproverarsi, e nulla scorge in se che degno sia d'odio, e di disprezzo, e che tuttociò che trovasi in lui è d' accordo con se stesso, vale a dire con la sua propria ragione.

Tale è l'eccellenza della natura intelligente, che la sua felicità dipende più dalle sue idee, che dalle sue sensazioni, e che l'amor gratuito, e disinteressato, il quale lo porta al bene che gli è estraneo, contribuisce assai più al suo ben essere di quel che siasi l' affezione interessata che l' attacca al piacere, onde essa è commossa.

RAGIONAMENTO VII.

DELLA LEGGE NATURALE.

Egli è evidente, siccome già abbiamo osservato, che la ragione presenta all' uomo verità pratiche atte a servire di regola, e di condotta della vita: tale è la seguente: non fare altrui ciò che noi non vorremmo che fosse a noi fatto. Questa massima è da una parte evidentemente vera, dall'altra è evidentemente atta a regolare le nostre azioni verso il prossimo.

Chiara cosa è che le azioni conformi a questa regola della sana ragione, son giuste, buone, ed oneste. Sono giuste; poichè il giusto secondo la stessa etimologia della parola è ciò che si conforma alla sua regola. Son buone in quanto che contribuiscono alla felicità, ed alla perfezione dell'uman genere. Sono oneste, giacchè la loro conformità alla sana ragione, degne le rende di stima, d'approvazione, e di lode.

Queste azioni stesse in quanto degne di approvazione, capaci sono di piacere allo spirito da loro medesime per la conformità che esso scorge fra l'azione, e la retta ragione. Può dunque at-

taccarvisi, ed esservi trasportato dallo stesso amore del suo ben essere, come di sopra spiegammo.

Ma quantunque degne siano di approvazione, e di compiacenza, le massime della retta ragione hanno esse forza di legge, ed impongono all'uomo un'obbligazione propriamente detta di conformarvisi? Riconosco facilmente, dirà taluno, che miglior cosa è usar riconoscenza, che tradire il suo amico; ma se il tradimento può farmi strada alla fortuna, evvi alcun principio che mi obblighi di preferire l'onestà all'utilità?

Quasi oserei dire, che la quistione è già decisa in forza dei principj che si sono stabiliti. Pur tuttavia non sarà inutile l'esaminare brevemente il sentimento di Puffendorf, e di Barbeyrac sulla natura della legge, e dell'obbligo che ne risulta. Io mi lusingo che questa discussione porrà in chiaro lume una materia, della quale non si hanno generalmente, se non idee confuse, e che pur è della massima importanza.

Ogni legge perfetta, essi dicono (*Puff. Dev. de l'hom. et du citoyen L. I. Ch. II. V. VII.*), contiene due parti; una che determina quello che bisogna fare, l'altra che dichiara il male che uno si trarrà addosso, trasgredendo ciò che la legge comanda, o facendo quello che essa proibisce.

Dicono che la legge non costrigne se non in virtù della volontà di un superiore, il quale ha diritto di prescrivere una regola, e che ha giuste ragioni di pretendere la soggezione della libertà di coloro che da lui dipendono, e sufficienti forze per far soffrir qualche male ai contravventori.

Non è sufficiente, secondo essi, per imporre un'obbligazione perfetta, che la legge, o il legislatore prescriva una regola; ma si richiede inoltre che vi unisca la *sanzione*; quell' altra parte della legge, che dichiara il male che incontrerà il trasgressore.

Nondimeno Barbeyrac confessa che la forza coattiva non entra punto in ciò che costituisce il diritto d' imporre un' obbligazione, non essendo questa che un motivo atto ad impegnare un suddito ad adempire i suoi doveri, col timore del male, di cui è minacciato, se vi manca.

Si riduce ora la questione a conoscere se le massime pratiche della retta ragione, indipendentemente dalla volontà, conosciuta d'alcun legislatore, abbian forza di legge, ed impongano un'obbligazione propriamente detta di sottomettervisi: se un uomo, per esempio, che avesse la disgrazia d' ignorare che vi è un Dio autore della legge naturale, fosse non dico solamente obbligato, ma se potesse sentirsi, e riconoscersi obbligato a se-

guire le massime pratiche della sana ragione, le quali dettano che ognuno debba astenersi dal tradimento, e dalla calunnia?

Secondo Puffendorf, e Barbeyrac quest'uomo non sarebbe in verità dispensato dall'obbligazione che la legge naturale gl'impone, giacchè non può essere se non per sua propria colpa, che egli ignori esistere un Dio autore della legge naturale; ma potrebbe non avere il sentimento di questa obbligazione.

Primieramente è forza confessare che la legge naturale nell'uomo esser non può se non un'impressione della legge eterna, la quale trovasi in Dio. La ragione non è retta se non in quanto è conforme all'ordine invariabile della Sovrana Sapienza, la quale ha impresso nello spirito dell'uomo una propensione al vero, ed al bene per condurlo alla sua felicità: supponendo pertanto che Iddio non esistesse, è fuori di ogni dubbio che esistere neppur potrebbe la legge naturale, ma in tal caso non esisterebbe tampoco nè intendimento, nè uomo, nè cosa alcuna. La tenebrosa notte del nulla, tutto avvilupperebbe, e nulla sarebbe nè esistente, nè possibile. Ma quantunque l'uomo ricevuto abbia da Dio la sua intelligenza, e la direzione della sua intelligenza verso il vero, e verso il bene, difficil cosa non è che da un colpevo-

le abuso delle sue facoltà si abbagli al segno di non raffigurar più la sorgente della luce che lo illumina. Si domanda adunque se relativamente ad un Ateo le massime della sana ragione producano non solo una vera obbligazione, ma altresì il sentimento di questa obbligazione?

Siccome abbiamo veduto, non potrebbe esservi alcun dubbio in quanto alla prima parte: negar non puossi che le massime della retta ragione, o della legge naturale non impongano una vera obbligazione anche a colui che avesse la disgrazia d'ignorare Iddio, altrimenti necessario saria il dire, che supponendo, se è possibile, un selvaggio privo di ogni cognizione della divinità, in verun modo quest' uomo peccherebbe, uccidendo tutti coloro, di cui capricciosamente volesse disfarsi.

Di più, io dico, che tali massime della retta ragione, che sotto il nome di legge naturale comprendonsi, sono atte ad eccitare il sentimento dell' obbligazione anche in un uomo che non conoscesse Iddio, il che è necessario provare contro Puffendorf, e Barbeyrac. Se contro di essi non si trattasse che di una sola disputa di parole sopra il termine di *obbligazione perfetta* poco rileverebbe l' agitar questa questione; ma parmi che questi due scrittori abbian commesso difetto perfin nella

collegazione delle loro idee, e ciò rileva moltissimo l'osservare per rischiaramento del vero.

Provo primieramente la mia proposizione colla nozione istessa dell' obbligazione nella guisa che Puffendorf la stabilisce: *colla parola di obbligazione* (dice egli, l. I. ch. II. §. III.), *s'intende comunemente un legame diretto, mediante il quale uno è astretto a fare, o non fare alcune cose. Infatti qualunque obbligazione mette per così dire un freno alla nostra libertà, di maniera che quantunque possiamo sottrarci da esse attualmente, ciò non ostante ella produce in noi un sentimento interno, il quale fa sì che allorquando si trascura da alcuno di conformarsi alla regola prescritta, è desso costretto a biasimar presso se stesso la propria condotta, e se da questa a lui deriva del male, riconosce di esserselo giustamente procacciato, poichè il potea facilmente evitare seguendo la regola, a cui era egli tenuto.*

Il sentimento adunque dell'obbligazione consiste principalmente in quel sentimento interno che produce in noi l'infrazione della regola, e che ci costringe a biasimare la propria nostra condotta. Ecco il caso in cui si trova ogni uomo che trasgredisce una massima da lui riconosciuta conforme alla sana ragione. Facendo il contrario di

quel che egli approva per necessità bisogna che rimproveri a se medesimo ciò che fa. Ogni massima pratica della sana ragione è dunque atta a produrre questo sentimento interno , che costringe l'uomo a disapprovare se stesso quando vi manca ; dunque essa è atta a produrre un vero sentimento d'obbligazione.

2. Per imporre l'obbligazione , ed imprimere il sentimento , Puffendorf (Ch. V.) esige due condizioni nel Superiore; *ragioni giuste per restringere la libertà degl' inferiori*, *ed il potere di fare soffrire alcun male ai contravventori. Allorchè queste due cose*, egli dice , *trovansi riunite in qualcuno*, *tosto che si è fatto conoscere la sua volontà*, *necessario è che nell'animo di una creatura ragionevole si formi il sentimento di timore*, *non disgiunto da quel di rispetto. Il primo in vista della forza*, *di cui quest' essere è rivestito* ; *l' altro in vista delle ragioni*, *sulle quali la sua autorità è fondata* , *e che dovrebbero essere sufficienti per impegnarlo ad obbedirgli*, *indipendentemente da qualunque motivo di timore.*

Dunque la sola vista delle ragioni , unica base dell'autorità suprema, dev' essere sufficiente per impegnare ad obbedirle indipendentemente da ogni motivo di timore. Sono questi i proprj ter-

mini di Puffendorf. Dunque questa vista impone una obbligazione: una creatura ragionevole, che manca di obbedienza, quando in se stessa sente che dovrebbe obbedire, non può fare a meno di non condannarsi da se medesima; quel sentimento che ha di dovere obbedire pone alla sua libertà un freno, al quale non può sottrarsi senza dir a se medesima che ha mancato a ciò che dovea. Ora questo freno appunto di diritto è quel che costituisce l'obbligazione.

3. *Chiunque*, continua Puffendorf, *altre ragioni non ha d'addurmi per farmi obbedire se non la forza che ha nelle mani, onde costringermi a subire il giogo che vuole impormi, può, non v'ha dubbio, con questo mezzo spingermi a preferire di piegarvi per alcun tempo il collo, anzi che espormi ad un male più funesto che mi attirerei addosso, se vi resistessi; ma questo lontano timore non impedirà punto che più volentieri io non mi regoli a mio talento, anzi che a suo.*

In tal guisa per verun modo il timore contribuisce al sentimento dell'obbligazione; questo sentimento consiste in ciò che ognuno dice a se stesso che si deve obbedire, il che non si rinviene, quando la sola forza è quella che induce ad obbedire.

4. *Che se al contrario*, dice finalmente Puffendorf, *con giuste ragioni sì ha diritto di esigere la mia obbedienza, ma forze necessarie manchino per farmi soffrire alcun male, se ricuso di obbedire di buon grado, posso allora impunemente disprezzare gli ordini del superiore, a meno che altri si mostri più di lui forte, il quale sostener voglia la sua autorità.*

In questo caso io posso mancare impunemente al dovere che mi corre. Ciò è vero: ma la sicurezza dell'impunità non cancella dalla mia mente il diritto del mio superiore, nè per conseguenza il sentimento del mio dovere verso di lui. Se ciò solo non fosse sufficiente a produrre l'obbligazione ed il sentimento dell'obbligazione, converrebbe dire che questo sentimento non comincia a spuntare, se non quando io mi avveggo che non posso più violare impunemente il mio dovere, e per tal modo sarebbe l'obbligazione un effetto della forza coattiva, anzi che di un diritto legittimo, contro lo stesso sentimento di questi autori.

5. Confessa infatti Barbeyrac che la forza coattiva, ed il timore della pena nulla ha di comune col fondamento dell'obbligazione, e che altro ella non fa, se non aggiungere nuova forza ai motivi che c' inducono ad obbedire.

Conseguenza legittima di questa dottrina, sarebbe il dire che il fondamento dell' obbligazione corrisponde unicamente alla prima parte della legge, la quale determina ciò che bisogna fare; e che la seconda parte che chiamasi *sanzione*, e che stabilisce la pena contro i trasgressori, non abbia in mira che i mezzi d'assicurare l'esecuzione della legge, relativamente a quelli che sarebbero pronti ad infrangerla, se dall'aspetto del castigo non fossero trattenuti.

Se un superiore legittimo, ma spogliato di qualunque forza per costringere, prescrive a' suoi inferiori una legge fondata su ragioni giuste, ogni uomo virtuoso si riputerà indispensabilmente obbligato ad obbedire, se egli può; ed in ciò Barbeyrac istesso non disconviene. Il codardo, o il vizioso si gioverà dell'impunità che l'impotenza del legislatore gli assicura, e disprezzerà quindi la sua legge. Torni di nuovo il superiore a riacquistare la forza che gli mancava, ed aggiunga una sanzione alla sua legge, il timor del castigo non farà nascere alcun nuovo sentimento di obbligazione nell'animo dell'uomo virtuoso, il quale non riputerassi maggiormente obbligato ad obbedire pel timore della pena, di quello che riputavasi da principio per la considerazione del suo dovere. La nuova sanzione non darà molestia se non al refrat-

tario vizioso, non già producendo in lui nuovo sentimento di obbligazione, che da principio non ebbe, ma sibbene astringendolo a sottoporvisi pel timore del male che si trarrebbe addosso continuando nella sua ribellione. Se prima della sanzione ei non sentiva di essere tenuto ad obbedire, sarebbe impossibile che questa glie lo facesse sentire. Poichè l'aspetto semplice del male, da cui uno è minacciato, se mostrasi renitente a fare una cosa, può senza dubbio impegnare a farla, ma questa sola vista non farà mai sentire che il dovere sia quello che spinga a farlo. Dal che rilevasi che l'obbligazione concepita come un legame che pone un freno alla libertà, in quanto che fa conoscere all'uomo che non può mancare di conformarsi alla regola, senza condannar se stesso, corrisponde unicamente alla prima parte della legge, la quale determina ciò che si deve fare; e per conseguenza la sanzione nulla aggiunge al fondamento dell'obbligazione (se non in quanto che il disprezzo della sanzione formerebbe una nuova trasgressione) e che il suo effetto preciso e diretto è quello di assoggettare all'osservanza della legge col timore della pena coloro che ricusassero sottomettervisi, in considerazione del loro dovere.

Di qui nasce che le massime pratiche della sana ragione impongono per la condotta della vita

una vera obbligazione di conformarvisi, indipendentemente dal riguardo di un superiore, che abbia il diritto di esigerne l'osservanza. E ciò appunto io proverò contro Barbeyrac. A suo parere, un assassino che ha la forza in mano può costringermi ad eseguire i suoi voleri col timore del male che può cagionarmi, ma egli niuna vera obbligazione può impormi di obbedirgli, e se io posso sottrarmi, in alcun modo non farò nulla contro il mio dovere fuggendo. Al contrario il superiore legittimo, benchè spogliato di forze, conserva sempre il potere di obbligare, senza aver quello di costringere. Dario errante, fuggiasco, oppresso dalla stanchezza, ferito a morte, vicino a perdere tutto il suo sangue, si arresta per poco, e richiede ad un soldato fedele che lo seguiva un bicchier d'acqua, onde dar refrigerio alle sue moribonde labbra: secondo i principj di Barbeyrac, questo soldato era sicuramente obbligato ad obbedire ad un padrone, da cui niun male aveva più a temere. Donde nasce dunque questa differenza? Perchè l'assassino può costringermi senza obbligarmi? Perchè un superiore legittimo mi può obbligare senza potermi costringere? Perchè la sana ragione mi detta che niun dovere mi corre verso l'assassino, e dovere di obbedienza mi corre verso colui che ha diritto di commandarmi.

L' obbedienza che debbo al mio superiore legittimo, è contenuta nell' obbedienza che debbo alle massime pratiche della retta ragione allo stesso modo che la conclusione è contenuta nelle premesse. Se Barbeyrac avesse volute provare che il soldato era in dovere di obbedire a Dario, non avrebbe potuto farlo se non per via d' un raziocinio somigliante a questo: la sana ragione detta che debbasi obbedire ad un superiore legittimo; Dario era il legittimo superiore del soldato. Dunque il soldato dovea obbedire a Dario.

In ciò avviene quel medesimo che avviene nell' obbligazione, la quale deriva dagl' impegni che volontariamente contraggonsi: data, ed accettata la parola, essa è senza dubbio la cagione prossima dell'obbligazione che io contraggo: ma ciò in virtù di quel sovrano principio di sana ragione che prescrive ad ognuno l'obbligo di esattamente adempire i suoi impegni. Toglicte questo principio, e più non sussisterà l'obbligazione. Avverrebbe circa le promesse che si fanno nel contratto, ciò che avviene di quelle che gli attori fanno fra loro sul teatro. Donde nasce dunque che le prime, e non le seconde sono obbligatorie? Nasce da ciò che non si può mancare alle prime senza violare la legge della fedeltà. Ora la legge della fedeltà che dà forza ad una promessa, non dipende da questa pro-

messa, ma a lei è anteriore, e sussiste invariabilmente nelle massime della sana ragione. Ancorchè nessuno al mondo immaginasse di promettere, non meno perciò saria vero che bisogna mantenere quello che si è promesso.

Dunque non senza ragione fu rimproverata ad un famoso autore questa orribile massima: *Io nulla debbo a chi nulla ho promesso.* E perchè dovete voi ad alcuno dopochè avete promesso? Se non perchè evvi un inviolabil legge di fedeltà, la quale obbliga ad adempire gl'impegni debitamente contratti? Ora se vi è una legge di fedeltà, vi è altresì una legge di giustizia, una legge di bontà, una legge di gratitudine, e di umanità, che obbliga anche nè casi, in cui nulla si è promesso.

Concludo che le massime pratiche della sana ragione per la condotta della vita non possono che produrre un sentimento d'obbligazione, seguendo la stessa nozione che da Puffendorf, e Barbeyrac è stata annessa a questa espressione, e che perciò la legge naturale contenuta in tali massime ha forza di obbligare anche quelli che avessero la disgrazia di non conoscere l'autore della loro esistenza.

Si obbietterà che una legge perfetta deve contenere in se la determinazione, e la sanzione, e

che un' obbligazione perfetta non può corrispondere che ad una legge perfetta. Ora la legge naturale in quanto che contenuta nelle massime pratiche della sana ragione, non è se non una regola sprovvista di qualunque sanzione: ella non potrebbe adunque rispetto ad un Ateo, presentare il carattere di una legge perfetta, nè imprimere in lui il sentimento di una perfetta obbligazione.

Rispondo: I. Che la legge naturale in quanto che ella è contenuta nelle semplici massime della sana ragione non è totalmente priva di ogni sanzione. Il rimorso della coscienza è una pena che insegue il colpevole sul trono, e nei ceppi. Non vi è che una scelleragine consumata, la quale possa rintuzzare quei pungenti rimorsi, i quali peraltro di tratto in tratto rinascono nel seno eziandìo delle delizie.

II. Bisognerebbe definire più distintamente ciò che intendasi con la parola *di legge perfetta.* Può con questa intendersi una legge che imponga un' obbligazione propriamente detta la quale non può violarsi senza peccato, ovvero una legge che esattamente corrisponda al fine, che si è alcuno proposto nello stabilirla; o finalmente quella che è accompagnata da tutto ciò che si richiede per assicurarne l' esecuzione.

Se la parola di legge perfetta si prende nel primo senso, io dico che indipendentemente dalla cognizione di un supremo legislatore, la legge naturale impone un'obbligazione propriamente detta di conformarvisi. Il che fin quì procurai di provare.

Se poi prendesi nel terzo senso confesso che la legge naturale contenuta nelle massime pratiche della sana ragione per la condotta della vita, non ha sufficiente sanzione indipendentemente dalla volontà del Supremo legislatore, il quale vuol che tutti gli uomini siano giusti, che rimunera quei che lo sono, e punisce quei che non lo sono. Il che formerà la materia del seguente ragionamento.

RAGIONAMENTO VIII.

SANZIONE DELLA LEGGE NATURALE.

Chiamasi sanzione quella parte della legge che stabilisce una pena contro i trasgressori. L'oggetto della sanzione, come già abbiamo veduto, altro non è, se non se il tenere in equilibrio, o sormontare col timore della pena le attrattive della cupidità, le quali indur potrebbero i malvagj, ed i viziosi a trasgredire la legge. Si è sempre sentito da tutti che uno schiavo esser dovea riconoscente verso quel padron generoso, che gli rende gratuitamente la libertà. Si dirà forse che tal dovere, o tale obbligazione non ebbe origine che allorquando le leggi Romane cominciarono a decretare le pene contro i liberti, che mancavano di rispetto ai loro padroni? Sarebbe cosa assurda il pensarlo. Il giorno che precedette lo stabilimento di questa nuova sanzione, lo schiavo ingrato verso il suo benefattore, dovea sentire, che egli agiva contro il suo dovere. Questo sentimento non potè acquistare una forza maggiore dopo la sanzione: questa non potè aver altro effetto, che impegnare più efficacemente lo schiavo al-

l'adempimento del suo dovere in vista del timore del male, a cui esponevasi con la sua trasgressione.

Gli uomini conoscono, ed approvano le massime pratiche della sana ragione; sanno benissimo inculcarle agli altri, e se han ragione di dolersi di alcun torto che lor venga fatto, meno insisteranno sul male fisico ricevuto, di quello che sulla sconcezza dell'azione, per cui furono violate le massime della sana ragione in loro danno. Questo sentimento che parla in quel tempo con tanta energia, indica la profonda convinzione che tutti sperimentano dell'obbligo stretto, che han gli uomini di osservare fedelmente questi sacri doveri, che la sana ragione loro prescrive pel bene comune dell'umanità. Nulladimeno gli uomini così elevati per la sublimità delle viste che loro presenta la sana ragione s'impiccioliscono sovente oltremodo per la bassezza dei motivi, che li fanno agire: predominati dall'orgoglio, dall'avarizia, dall'invidia, dalla gelosia, e da mille diverse passioni, tanto vive, quanto limitate, che nello stato presente della natura han tanto impero sull'anima. La maggior parte degli uomini rassomiglia alla Medea d'Ovidio, veggono il meglio, e si appigliano al peggio. La sana ragione detta loro ciò che dovrebbero fare, vi si sentono ancora portati

da un primo moto d'inclinazione, che avrebbe il suo effetto, se spesso non venisse impedito da un vantaggio particolare, che frastorna lo spirito del bene morale ch'egli approva per attaccarlo al piacere, che lo alletta, e lo lusinga.

È questa la sorgente dei mali che affliggono, e desolano l'universo. Nulla è dunque più convenevole alla pace, alla tranquillità, e prosperità dell'uman genere, quanto una sanzione delle leggi naturali, capace di reprimere gli attentati de' perversi, cui la speranza di un particolare vantaggio rende sordi alla voce della ragione, ed insensibili al bene comune dell'umanità.

Siccome l'amor del ben essere principio di tutte le determinazioni, ed azioni umane, dividesi in differenti rami, ed ora volgesi all' idea della perfezione, ora all'inclinazione del piacere sensibile, ora all'attrattive delle ricchezze, e del potere, è necessario che questa sanzione sia universale ed abbracci tutti gli stati, e tutte le situazioni della vita per modo che ogn' uomo informato di questa sanzione, possa sempre riconoscere a prima vista, senza calcolare, e senza esitare, che violando la legge naturale si espone a perdere per sempre quel ben essere che insuperabilmente ama, ed a soffrire un male infinitamente maggio-

re, e più ripugnante alla sua felicità, del male presente che volesse evitare.

La sanzione che accompagna la legge naturale, in quanto ella è racchiusa nelle semplici massime della sana ragione, non presenta in verun modo questo carattere. I motivi inseparabili della sana ragione, che spinger dovrebbero gli uomini in qualunque occasione a sacrificare il particolare interesse all'osservanza delle leggi naturali, riduconsi a tre. 1. Il bene della società universale; nel quale si trova compreso l'interesse di ogni particolare. 2. Il vantaggio istesso di ogni particolare, poichè il più sovente scorgesi essersi ingannato, credendo di pervenire alla felicità col mezzo della nequizia, e che l'edificio della grandezza, e della fortuna, stabilito su i fondamenti rovinosi dell'ingiustizia, sprofondasi quando meno vi si pensa, e schiaccia sotto le sue ruine l'imprudente architetto che l'avea inalzato. 3. I rimorsi della coscienza, che non cessano mai d'intorbidare la serenità dell'animo, tanto necessaria per godere del ben essere,

Questi motivi contengono senza dubbio una specie di sanzione; bisogna confessare però che questi motivi non racchiudono tutta la sufficiente forza per far tacere la passione che si solleva contro la legge.

I. Egli è vero che l' interesse reale di ogni particolare trovasi compreso nell'interesse generale dell' umanità. Ma questa considerazione poco muoverà un uomo, che crederà trovarsi nel caso di ottenere per mezzo della sua ingiustizia un vantaggio molto più rilevante, di quello che scorge nell'esatta osservanza del suo dovere.

II. È vero altresì che talvolta l' ingiustizia ricade sull'iniquo, e lo schiaccia: ma questi troverà sempre copia di esempj capaci a tranquillarlo da questo timore.

III. È vero finalmente che l'ingiusto non può interamente evitare i rimorsi di una coscienza irritata, che gli rimprovera il suo delitto, ed avvelena i suoi piaceri anche nelle feste le più brillanti. Ma è ben lontano che questa pena sia proporzionata all'enormità dell'ingiustizia. Primieramente se il delitto non dovesse aver altra pena se non quella del rimorso, lo scellerato che per una lunga abitudine del delitto, più non prova che rare, e deboli punture del medesimo, men punito saria dell'uomo virtuoso, che si lasciò vincere una volta per debolezza, e che piangerà tutta la sua vita la disgrazia di essersi imbrattato con un'azione che disapprova; azione che il suo attaccamento istesso alla virtù, gli richiama ad ogn'istante alla memoria, e la cui rimembranza lo riem-

pe di vergogna, e di pentimento. Secondariamente l'uomo perverso, che s'immagina non avere altra pena a temere che i rimorsi nell'abbandonarsi alle sue ingiuste passioni, più facilmente crederà che sia di vantaggio al suo ben essere il godere la soddisfazione che si promette di quello che il rinunciarvi per evitare un rimorso, la mancanza del quale non lo consolerà della privazione di un bene, che in una maniera sì sensibile lo lusinga.

Da ciò si deduce, che se la legge naturale non avesse altra sanzione, vi sarebbe una reale contraddizione fra gli stessi lumi della ragione. Rechiamo qui l'argomento, che Cicerone fa valere contro gli Epicurei. I filosofi, che egli combatte sotto questo nome, negando la provvidenza, e l'immortalità dell'anima, altra regola dell'azioni umane non riconoscevano se non se il godimento delle soddisfazioni che poteva l'uomo procacciarsi in questa vita. Conseguentemente a questo principio non riconoscevano altro fondamento della giustizia, se non la propria utilità che ognuno ne ritraeva. Se essi prescrivevano ai loro discepoli di osservare le regole della giustizia, nol facean già perchè credessero che la giustizia degna fosse di stima, e di approvazione anche più dell'ingiustizia, ma unicamente perchè l'osservanza

della medesima conciliandoci la benevolenza di quelli, con cui viviamo, ci procaccia altresì più vantaggi, ove per l'opposto l' ingiustizia rendendoci odiosi, anima gli altri contro di noi, e ci espone a soffrire. E qui Cicerone si leva contro di loro, e domanda ciò che dovrà fare il savio che si trova in istato di commettere un'ingiustizia segreta, ove trovasse il suo vantaggio. Non è possibile, rispondean essi, l'assicurarsi, che un'ingiustizia per quanto mai possa essere segreta non giunga in fine a traspirare. Non trattasi, replicava Cicerone, della possibilità o dell'impossibilità della cosa; ma supponendo possibile il caso, che cosa deve farsi secondo i vostri principj? Il passo era critico, perciò ad evitarlo gli Epicurei ritornavano ai loro giri di parole, e ripetevano che il caso non era possibile. Per vincere la loro pertinacia Cicerone suppone un uomo assiso in un prato, al cui fianco si trovasse un altr'uomo, la morte del quale lo mettesse in possesso di una cospicua eredità. Scorge questi un aspide sotto l'erba nascosto, vicino a morder quest'uomo: deve egli avvertirlo? non deve avvertirlo? Niun rimprovero ha egli a temere, non avvertendolo; giacchè chi potrebbe convincerlo di aver veduto l' aspide, e di aver trascurato di avvertire per pura malizia? Tuttavia vuole la probità che l' avverta. Evvi

dunque una probità indipendente dall' utile, che se ne ritrae. Lo stesso caso io suppongo in un uomo, che conforme alle massime della sana ragione, riconosce che la probità gli prescrive un dovere di preservare dal pericolo quello, la cui morte gli recasse un rilevantissimo vantaggio. Quest' uomo delibera fra se medesimo. Da una parte la sana ragione gli fa conoscere che deve avvertirlo in virtù di quel principio così vero, così semplice, e così luminoso, che non dobbiamo fare agli altri ciò che a noi non vorremmo fosse fatto; conosce che non può mancare a questo dovere senza rendersi a suoi proprj occhi colpevole, se altri vi mancasse, ed egli il sapesse, disapproverebbe la sua condotta, e lo considererebbe perverso. Da un'altra parte sente che l'amore del suo ben essere l' invita a non avvertire; pargli che il rinunciare ad un vantaggio sì rilevante che gli si para dinanzi sia un andar contro la sua felicità. La sana ragione non può disapprovare l'amore del ben essere. La sana ragione disapprova altamente il mezzo che si presenta per giungervi. Evvi dunque in ciò una specie di contraddizione, che in natura non può darsi. Se vi è un mezzo di togliere questa contraddizione, non bisogna dubitare che questo mezzo non esista. Ora il solo mezzo atto a dileguarla, ed a riconciliare

seco stessa la sana ragione, quello è di riconoscere per la legge naturale una sanzione capace di conciliare nell'amore del ben essere il bene morale col bene fisico. Si riconosca che la legge naturale è conforme alla volontà di un Supremo Legislatore, che ne ordina l'osservanza, che l'ha prescritta agli uomini, colla mira di condurli alla loro felicità pel cammino della virtù, che è tanto conforme alla perfezione della loro natura, e che per sempre renderà infelici coloro, i quali se ne allontanano, ed allora l'approvazione che il nostro spirito è costretto a dare alla probità, lo riconcilia coll'amore istesso del nostro ben essere. Noi siamo rassicurati, che qualunque piacere, qualunque passeggiero vantaggio, che ci allontanasse dalla virtù che approviamo, ci allontanerebbe ad un tempo dal ben essere, al quale aspiriamo, e per tal modo svanisce ogni contraddizione.

IV. E ciò più evidentemente apparirà nel caso, in cui l'uomo virtuoso, anzi che tradire il suo dovere, dee soffrire la morte. Che un uomo resista alla lusinga del vizio per le attrattive della virtù, che preferisca ad una ingiusta, ma brillante fortuna la soddisfazione di godere di sua virtù, si concepisce assai facilmente. Giudice del suo

ben essere antepone egli la tranquillità, e il contento dell'animo ad ogni altro piacere.

Ma se un assassino vuol costringerlo a calunniare un innocente sotto pena d' incontrar la morte, qual sarà la ragione, che potrà impegnarlo a soffrire la morte, piuttosto che tradire il suo dovere? La morte gli rapisce la soddisfazione che proverebbe a godere di sua virtù. Se tutto per lui deve morire, se nulla più può sperare dopo questa vita, è difficile comprender in qual maniera la considerazione del suo ben essere che con la sua distruzione dovrà ridursi al nulla, potesse impegnarlo a sacrificare al suo dovere la premura della sua conservazione. Tuttavia la sana ragione non permette di esitare. È certo che piuttosto che commettere un delitto, bisogna soffrire la morte. Questa verità fu riconosciuta dagli stessi Pagani, ed in tutte le nazioni presso i popoli i più barbari, ed i più inciviliti; ed in tutti i tempi si sono veduti uomini generosi che l' hanno attestato col loro esempio. Esiste dunque nel fondo della natura un sentimento nobile, e magnanimo, negli uni più coperto, più elevato negli altri, il quale detta che alla vita debbasi preferire la virtù. Tal sentimento ci sarìa forse stato impresso per ingannarci? Potria l' uomo conformandovisi scapitarvi? Questo prezioso sentimento non sembra appunto

indicare quella sanzione, di cui testè parlammo, che presenta la felicità come il premio della virtù? Se questo segno non mostrasi che in una maniera confusa in coloro che mancanti sono di lumi, e di dottrina, apparve però splendidamente all' uomo del paganesimo che meglio d'ogni altro coltivato avea la filosofia e la ragione. Socrate preferì piuttosto subire la morte, che mancare di obbedienza alle leggi della sua patria. Ma in quelli estremi momenti, in cui la storia è sì commovente, si ravvisa che quel carattere virtuoso, con tanta dignità da lui sostenuto, era fondato sulla sublime idea, che egli aveva della grandezza, e dell'eccellenza della natura umana; egli dà a conoscere in vero che non risguardava, se non come una favola ciò che i poeti raccontavano intorno alle ricompense, ed i supplizj dell' altra vita, ma attesta la più ferma sicurezza su questo punto, che la morte uguale non è pel giusto, e per l'ingiusto.

In V. luogo facciamo ancora questa osservazione, che i rimorsi della coscienza non si limitano a rimproverare il delitto al suo autore. Lo riempiono altresì di un sentimento confuso d'agitazione, e di terrore. L' uomo in quello stato si confessa non sol colpevole, ma degno ancor di castigo. Si videro degli scellerati condannati su falsi indizj per delitti che essi non aveano affatto com-

messi, fare una spontanea confessione di altri segreti delitti, su i quali non si faceva investigazione, e subire con rassegnazione il supplizio, come un giusto gastigo delle loro scelleratezze. Ecco ciò che ha ispirato a tutti i popoli l'idea, o il sentimento confuso di una giustizia vendicatrice che insiegue i colpevoli, e le cui percosse tanto maggiormente son a temersi, quanto più sono ritardate. Le differenti immagini, sotto le quali l'hanno rappresentata i poeti, ci fanno sempre grande impressione, perchè risvegliano un sentimento che è in natura.

Non invano adunque la natura ha impresso questo sentimento in tutti i cuori. Simili a quei movimenti di perturbazione, che agitano un infermo nel suo letto, questi sentimenti morali, che fanno impressione sull' anima con tanta vivacità, han senza dubbio una destinazione, svelano un bisogno inseparabile della nostra condizione, e ci avvertono di cercare i mezzi per soddisfarvi. Sì: quel legame morale, che sottomette la nostra ragione ad una legge che non possiamo ignorare, legge suprema, ed immutabile, che pone un freno alle nostre facoltà fisiche, che c' impone doveri, ed obbligazioni, che non possiamo violare senza riconoscerci colpevoli, e degni di gastigo, quel legame morale di subordinazione, e

dipendenza, naturalmente ci porta a rivolgere i nostri sguardi verso un legislatore supremo, protettore della virtù, e vendicatore del delitto. Ma, come già ho detto, non è questo il luogo di provare l'esistenza di questo Essere Supremo. Voi giudicate che io pensi, diceva *Platone*, dall'ordine, e dalla concatenazione che osservate ne' miei pensieri. Con la stessa ragione giudicate dunque che questo universo è l'opera di un'infinita sapienza. Non d'altro ragionamento fa d'uopo, che in fatti altro non è, se non l' espressione di un pensiero comune a tutti gli uomini per mettere a portata dei più semplici la più sublime delle verità.

Nella sapienza, e nella volontà dell' Essere Supremo, bisogna cercare la prima sorgente, e la perfetta sanzione delle leggi naturali.

Per esempio quando io conosco una verità che il tutto è più grande della sua parte, non posso fare a meno di riconoscere esser questa verità conforme alla suprema intelligenza. Quando giudico che una società di creature ragionevoli strette fra loro per mezzo dell' esercizio pacifico di tutte le virtù sociali, è preferibile ad uno stato di disordine, e di confusione, ove tutte queste creature con furore si avventassero le une contro le altre, per la loro reciproca distruzione non posso fare a meno di riconoscere, che quel giudizio è

conforme alle leggi della Sovrana sapienza. Una ragione eccellentemente illuminata non può non preferire il primo stato al secondo. Potrà contendermi un Sofista questa verità, se ha voglia di disputare, ma se potesse parlare la coscienza sua stessa, apertamente lo smentirebbe, e mi darebbe ragione. Al finir della questione si preghi quel Sofista a dettare un codice di leggi per un paese lontano, tosto dimenticando quei discorsi di pompa, di cui niun'uomo fù mai interamente convinto, ritornerà ai principj del buon senso, ed attaccandosi alle massime di equità comuni a tutti gli uomini si studierà di redigere in un corpo i regolamenti da lui giudicati i più idonei a mantenere l'ordine, e la pace nella nuova società. Qual compiacenza avrebbe egli di aver saputo formare cittadini giusti, virtuosi, benefici, amici dell'ordine, della fatica, e della frugalità, e che all'interesse particolare in ogni cosa preferissero l'interesse pubblico? Se i suoi regolamenti avessero un esito totalmente contrario, si consolerebbe col pensiero, che nulla essendovi in se di buono, e di cattivo, di giusto, e d'ingiusto, agli occhi di un filosofo è tutto eguale?

Non è dunque neppur possibile il dubitare che l'Essere sommamente saggio non preferisca la prudenza alla temerità, la modestia all'orgoglio,

la generosità all'avarizia, la giustizia all'iniquità, la fedeltà alla menzogna, la costanza alla leggerezza. Ed è si vero che gli empj istessi han sentito esservi una contraddizione manifesta nel supporre un Dio mentitore, ingiusto, e maligno, che han perfin avvalorato questo principio, e con applicazioni false, e maligne han procurato servirsene per attaccare la Divinità dei sacri libri. Ma qui l'iniquità da se stessa confondesi. Voi dite che Dio esser non può mentitore, ingiusto, maligno, e dite il vero. Donde nasce però questa sicurezza? perchè una naturale impressione di ragione, e di verità contro la quale non sempre potete stare in guardia, vi da a conoscere che la menzogna, l'ingiustizia, la malignità, sono qualità che ripugnano all'idea di un essere sommamente perfetto. Siete persuasi che la fedeltà, la giustizia, la benevolenza, sono qualità conformi alla perfezione d'una natura intelligente, e che le contrarie l'avviliscono, e la degradano. Ecco dunque la differenza morale del giusto, e dell'ingiusto, stabilita dalla vostra confessione nella più decisa, e convincente maniera. Voi comprendete che Dio non può mentire, nè essere ingiusto, perchè essendo sommamente perfetto, non può smentire la verità, e la giustizia che essenzialmente trovasi in lui. Concepite dunque altresì che una creatura ragio-

nevole non deve nè mentire, nè essere ingiusta, perchè deve tenersi lontana da tutto ciò che offende la verità, e la giustizia, da cui non si può dipartire, senza degradarsi. Questa immutabile legge che è in Dio il fondamento di una prospera, ed assoluta necessità, a motivo della sua sovrana perfezione, diviene nella creatura la base del dovere, e della più indispensabile obbligazione di conformarvisi.

Perciò la sana ragione non permette di dubitare che il supremo legislatore non voglia che gli uomini siano seguaci della virtù, e lontani dal vizio: e siccome non possiamo far a meno di riconoscere che in forza delle immutabili leggi della giustizia, è degna l'una di ricompensa, l'altra di punizione; concepiamo altresì, che la volontà del Supremo Essere conforme sempre all'ordine della giustizia, esser non potrebbe quella che l'iniquo trovasse la sua felicità nel delitto, e l'uomo giusto la sua infelicità nella virtù. Sotto l'impero di un Dio per eccellenza giusto, la sorte dell'uomo che rispettò le leggi della giustizia non deve essere quella stessa dell' iniquo, che le violò. È necessario che il primo ritrovi il guiderdone del bene che ha fatto, nel ben essere che coronerà la sua virtù, e che il secondo forzato sia a risentire il male della sua ingiustizia, mediante

il rigore della pena. Tutti gli uomini sono di accordo che niuna prova convince maggiormente del cattivo sistema di un governo quanto quella di veder l'uomo virtuoso ridotto a compiangere il suo stato, mentre l'iniquo è prosperevole; questo però non può mai accadere sotto l'Impero di Dio, prova certissima delle ricompense, e delle pene di una vita futura, nelle quali tutte le nazioni dell'universo, incolte, ed incivilite, han riconosciuto, o scorto almeno la sanzione più completa dei doveri, che impongono le massime pratiche della retta ragione.

RAGIONAMENTO IX.

DISPOSIZIONI DELLO SPIRITO, E DEL CUORE RIGUARDO ALLE LEGGI NATURALI, NELLO STATO PRESENTE DELLA NATURA.

Tutti gli uomini conoscono i principj generali della morale; tutti sanno dovere adempiersi alcuni obblighi, ed esservi una distinzione fra il bene, ed il male. Scorrete l'intero mondo per insegnare agli uomini, che non bisogna fare ad altri quello che non vorremmo che fosse a noi fatto; che è giusto ricompensare le buone azioni, e punire le cattive; e da pertutto vi si dirà, che nulla di nuovo insegnate, e che ciò si sapeva prima di voi, e quanto voi.

Ravviserete nondimeno che gli uomini a grandissimi errori sono soggetti, nell'applicazione di queste massime generali, ai casi particolari. In alcuni paesi si uccidono gli ammalati, di cui disperasi la guarigione per abbreviare i loro patimenti, e diversi popoli, sotto altri aspetti vi presenteranno usi tutti differenti e tutti egualmente stravaganti. Alcuni sofisti dedussero da questi usi, che v'erano nazioni intere, spogliate di ogni idea

del giusto, e dell' ingiusto. Nulla di più irragionevole di questa conclusione. Uno de' più gran geometri, che vi siano stati da Archimede a Newton, ha creduto aver ritrovato la quadratura del circolo. Oh qual sofista! Direte voi che quel geometra non avea l' idea dell' uguaglianza? Altercano due matematici sull' effetto di una macchina proposta; direte voi che ignorano essi il principio dell' equilibrio? Altra cosa è ignorare un principio, altro è il male applicarlo alle particolari circostanze. Il geometra sapeva senza dubbio che cosa fosse uguaglianza, ma s' ingannò sull'applicazione che ne fece a due quantità che egli credette uguali, e che non lo erano. Lo Scita, o altri che uccide un malato per abbreviare i suoi patimenti, sa bene che la benevolenza è preferibile all'iniquità. Il suo errore consiste non già nel principio, ma nell'applicazione, che ne fa. Contendesi tutto giorno fra noi sulla giustizia, e sull'ingiustizia di una pretensione. Talvolta due giuresconsulti ci danno sullo stesso caso due differenti pareri. Hanno essi però un' idea differente della giustizia? No al certo: Ciò nasce perchè non convengono in quanto alle circostanze particolari, che debbono determinarne l' applicazione al caso proposto.

Perciò tutte quelle istorie, che tanti sofisti hanno sì diligentemente ragunate per provare che niuna idea di moralità esiste, che sia comune a tutto l'uman genere, in modo alcuno non provano, che vi siano popoli così sprovvisti di senso, e di ragione, che ignorino del tutto i principj generali della legge naturale, o della morale, esse altro non provano, se non che gli uomini sono sommamente soggetti a traviare nell' applicazione, che ne fanno alle massime comuni della vita, e ciò che rileva assaissimo d'osservare si è che un sapere mal diretto non produce meno errori in questo genere della semplice mancanza de' lumi, e della dottrina.

Tutti gli uomini hanno altresì una generale inclinazione al bene morale, che naturalmente li porta a seguirlo, se frastornati non ne vengano da' particolari motivi. Apparisce questa inclinazione nell' assenso che si dà alle azioni virtuose, e nell' avversione, che si attesta per le cattive. Le prime si mostrano sotto un gradevole aspetto, che piace, che da per se stesso è sufficiente a determinare lo spirito ad acconsentirvi. Le altre hanno per se stesse un aspetto odioso, il che altro esser non può se non l'ingannevole vista di un piacere o di un vantaggio apparente, che le accompagna, il quale determina lo spirito ad abban-

donarvisi. S'incontra per via un incognito, che domanda quale strada debba prendere, ed ognuno sì fa un piacere di mostrargliela. Se nessun principio di morale, e di benevolenza vi fosse nel cuore umano, la preghiera di quest'uomo, tanto ci muoverebbe, quanto il grido di un augello che passa; si proverebbe una totale indifferenza ad indicargli, o no, la strada, a ben dirigerlo, o a farlo smarrire. Ma non trovasi uomo che non si rimproverasse di avere ingannato, o di aver mancato di assistere il suo simile in una cosa sì agiata, e che non si compiaccia d'avergli reso quel tenue servigio. Questo è l'effetto dell'inclinazione naturale al bene morale, quando essa non ne viene distolta da un particolare motivo. Nel caso proposto la sola vista dell'atto di benevolenza che si presenta, è una vista piacevole, che porta lo spirito a seguirla; ma se l'incognito si dirige ad un ladro, e questi lascisi tentare dalla speranza di un colpo di mano, procurerà senza dubbio attirarselo nel bosco per profittare delle sue spoglie. Ma il ladro stesso niun' allettamento trova nel male che fa al suo prossimo, siccome lo trova l'uomo onesto nel bene che gli fa; la sola attrattiva del vantaggio è quella che lo determina a vincere la ripugnanza, che in qualunque altra occasione avrebbe avuto di far smar-

rire quel povero viaggiatore. Nel godere dell' utile che ha ritratto, se vuole parlare sinceramente, confesserà che disapprova l' azione che glie lo ha procurato.

Perciò quantunque l'uomo non possa ignorare i principj generali della morale, e sia naturalmente portato a conformarvisi, pur tuttavia egli ha nello stato presente della natura due terribili nemici a combattere per divenir virtuoso, l'ignoranza, e la passione, l'errore, e la cupidigia. D'onde evidentemente ricavasi che la semplice legge naturale, non basta per condurre gli uomini alla virtù, ed alla felicità per garantire, e proteggere i buoni contro la violenza, ed ingiustizia dei perfidi, nè per mantenere l' ordine, e la pace nello stato di società, senza la quale il genere umano non potrebbe sussistere. Da una parte gli uomini sono soggetti ad una infinità di errori nelle conseguenze, che traggono dai principj generali della legge naturale, nell' applicazione che ne fanno ai casi particolari, nei giudizj che portano della loro estensione, e della loro sanzione; da un'altra parte sono essi dominati da mille particolari passioni, che ben sovente gli spingono a violare i doveri conosciuti, ed a fare il contrario di ciò che lodano, ed approvano; tocchi vivamente dall' impressione del bene pre-

sente, che li lusinga non sono commossi, se non leggermente, dal timore di un male che da lungi rimirano.

L'uomo così poco capace di regolarsi avea dunque bisogno di un doppio freno; della religione per garantirlo dall'errore, e condurlo più efficacemente al bene; d'un governo per istabilire l'ordine della società, e reprimere la violenza degl' ingiusti, e de' malvagj.

RAGIONAMENTO X.

NECESSITA' DELLA RELIGIONE.

Mortale, che vi sollevate contro la Religione fermatevi per un istante ed a voi stesso richiedete ove pretendete andare scuotendo il giogo salutare, che ella v'impone? Il cortigiano Filosofo Cinea, che accompagnò Pirro in Italia ponea in bella mostra un giorno, alla presenza di Fabrizio, i dogmi di una setta, la quale negava la provvidenza, e facea consistere il sommo bene nella voluttà. Il saggio Romano penetrò ad una occhiata le conseguenze di una dottrina così nuova per lui, e pregò gli Dei d'ispirar sempre tali pensieri ai nemici di Roma.

Tal dottrina si sparge nella Grecia, e vi sparge con lei lo spirito d'irreligione. A questa cagione Polibio l' uomo che meglio d' ogni altro ha giudicato dei passati avvenimenti, e preveduto i futuri; a questa cagione, dico, attribuisce la spaventevole corruttela de'costumi, che infettò la sua patria, e quel totale spegnimento di virtù, che fù seguìto da una sollecita decadenza, e da quel ver-

gognoso avvilimento, in cui geme da due mila anni in qua.

Il contagio penetra in Roma; Ascoltiamo su di ciò il signore de Montesquieu (*consid. sulle cause della gr: Cap. X.*). *Io credo*, egli dice, *che la setta di Epicuro, che s' introdusse in Roma verso il fine della repubblica, molto contribuisse a corrompere lo spirito, ed il cuore de' Romani.*

L' Autore del dizionario filosofico (*art. Ateo*), dice, *che gli Epicurei eran persuasi che la Divinità non poteva ingerirsi negli affari umani, e che in fondo non ammettevano alcuna Divinità; eran convinti che l'anima non è una sostanza, ma una facoltà, che nasce, che perisce col corpo: per conseguenza altro giogo essi non aveano se non quello della morale, e dell' onore* (*vedremo fra poco qual forza abbia questo giogo sugli Atei*).

I senatori, ed i cavalieri romani erano veri Atei; giacchè gli Dei non esistevano per uomini, che da essi nulla speravano, nè temevano. Il senato romano dunque era realmente una congregazione d'Atei nel tempo di Cesare, e di Cicerone.

Continua a dire, *che il senato di Roma era quasi tutto composto di Atei teorici e pratici*,

vale a dire che non credeano, nè alla provvidenza, nè alla vita futura; Questo senato era dunque un' assemblea di filosofi, di voluttuosi e di ambiziosi, tutti perniciosissimi, e che rovinarono la repubblica. Ecco ciò che fanno i filosofi, gli Atei, i quali non credono nè alla provvidenza, nè alla vita futura, e che altro giogo non hanno, se non quello della morale, e dell' onore.

Non vi è cosa più contestata dalla autorità degli scrittori contemporanei, quanto la spaventevole depravazione, che seguì quella setta, ovunque ella si sparse, e che divenne, per così dire, dominante nel tempo che dodici pescatori della Giudea adempivano l' ordine sorprendente che avean ricevuto dal loro divin Maestro di percorrere l' universo, e trarre tutti i popoli della terra all' obbedienza del Vangelo.

O uomo che vi gloriate di avere scosso il giogo della religione ancor qui degnatevi di fermarvi per poco, affine di dare un' occhiata alla pittura tanto vera, quanto maravigliosa, che uno de' primi apostoli del Cristianesimo ha tracciato ne' suoi scritti de' mali spaventevoli, che in quel tempo produsse lo spirito d' irreligione e dell'obbrobrio, di cui coprì l' umanità. Ho procurato di unirne insieme i principali tratti nel compendio,

che vi presento. Le perfezioni invisibili di Dio, la sua potenza, e la sua Divinità, si sono manifestate fino dall'origine del mondo per mezzo delle opere della creazione. Gli uomini non han potuto non conoscere la luminosa testimonianza, che le creature rendono al creatore, senza rendersi inescusabili. Questa testimonianza istessa pertanto è quella che uomini vani inebriati dall' idea di una falsa sapienza, sforzaronsi di combattere. Non mancò loro tutta la cognizione di Dio; ma smarrendo la via con vani ragionamenti si sono appigliati a combattere, e a rispingere la cognizione della sua provvidenza benefica; han voluto liberarsi da qualunque omaggio verso di lui, e ricolmi de' doni della sua liberalità han creduto di nulla dovergli. Aspirando in questa guisa ad un più alto sapere, son caduti nel più insensato traviamento. Quali furono i frutti di questa pretesa saggezza? Ove mai furon condotti da' quei liberi pensieri, a cui si son dati in preda dopo essersi emancipati da qualunque vincolo verso la Divinità?

Primieramente si sono abbandonati ai mostruosi eccessi di libertinaggio, ed alle raffinatezze della voluttà, che disonorano l' uman genere. Se ne trovan le prove in Svetonio, in Tacito, in Seneca, e in Giovenale. Tanto comuni erano di-

venuti tali eccessi, che vi si abbandonavano senza ritegno, e senza vergogna. I soli Goti, e gli altri popoli settentrionali ne furono sbigottiti, allora che invasero le provincie dell'impero. Ma in mezzo a quella universale dissolutezza, a stento sariasi rinvenuto, fra gli stessi Epicurei, un filosofo, che seriamente avesse intrapreso di fare l'apologìa della dissolutezza. Stabilendo la setta di Epicuro il sommo bene nella voluttà conduceva l'uomo per un pendìo assai sdrucciolevole sino all' orlo del precipizio; (voglio intendere di quell' orrido libertinaggio) ma ella però non ve lo immergeva. A nostri giorni questa filosofia si è perfezionata, ed è giunta a giustificare la licenza de' costumi; hanno preteso coprire, o cancellare la macchia impressa al libertinaggio, fregiandola del nuovo titolo di *religiosa corruttela*, la quale, secondo l' autore, non offendendo altri che la religione, ed in niun conto i doveri civili, fa sufficientemente conoscere agl' iniziati, ciò che debbon pensarne.

II. Riconcentrati in loro stessi dall'attrattiva, e dal possesso del piacere sensibile che li muove, apprendon ben tosto a non amarsi, se non dentro di loro medesimi; perdono a poco a poco quei dolci sentimenti di affezione, di benevolenza, e di commiserazione, che stringono l'uomo al

suo simile, e gli fan dividere seco lui i suoi contenti, e le sue pene; non pensano che a godere i soli piaceri della vita, e degli altri poco loro interessa. Tali furono quei di cui parla l' Apostolo. Uomini insensati, senz' affezione, senza fedeltà, senza compassione. Tali sono anche oggidì gli effetti della falsa filosofia, se prestiamo fede ad uno scrittore (*Disc. dell'ineguag. pag.* 72.) che si è trovato in istato di conoscerla; egli rimprovera alla filosofia di piegar l' uomo unicamente sopra se stesso, ed isolarlo. Ed in seguela di tali principj deriva che all' aspetto di un uomo che soffre, egli dice in segreto: *perisci pure se vuoi: io sono in sicurezza.* Si può impunemente scannare il suo simile sotto la sua finestra, altro non è necessario, se non porsi alle orecchie le mani, e risvegliare un poco di forza, onde impedire alla natura che in lui si desta, d' identificarsi con quello che si assassina.

III. Quegli uomini, che non amavano se non se stessi, divennero superbi, ed orgogliosi pieni d' invidia verso coloro che erano loro superiori, disprezzando tuttociò che loro era inferiore. Tale deve sicuramente essere ogni uomo che tutto a se riferisce.

IV. Pieni di orgoglio, e di alterigia si recarono a gloria di sfidare i doveri della decenza

tanto convenevoli alle creature sociali, per mezzo dei quali si fa testimonianza agli altri della stima, e del rispetto che per loro si nutre, uomini così elevati sopra la comune sfera degli altri lasciano alle anime volgari quella soggezione servile troppo indegna di loro.

V. Non amando che se stessi altra regola non conoscendo, se non quella del piacere, e dell' interesse, liberi da ogni freno di religione, divennero avari, malvagj, furbi, ingannatori, maldicenti, divolgatori di false relazioni, artificiosi a trovar nuovi mezzi di fare il male. Perdettero qualunque sentimento di riconoscenza, d' amore, di rispetto, d' obbedienza verso i loro padri, e madri, non considerandoli, se non come custodi incommodi, ai quali credeano di nulla dovere. È questo in tutti i tempi lo spirito d' irreligione. Allorchè si crede che niun dovere ci corra verso Iddio, non s' immagina così facilmente che vi sian persone, le quali siano suoi luogotenenti sulla terra, ed a cui in virtù dell' ordine stesso di Dio si debba da noi l' obbedienza; L'audace tutto confonde, e nulla rispetta.

VI. Con tanto maggior trasporto in fine s'abbandonarono essi a quegli eccessi, che rigettando per un attaccamento volontario il timore de' futuri giudizj, fondati sulla giustizia di un Dio ven-

dicatore del delitto, non vollero intendere che coloro, i quali commettono agli occhi del Giudice Supremo tali misfatti, si rendono degni di morte.

Uomo senza religione riconoscete quì con sangue freddo i frutti di questa maniera di pensare, che voi qualificate col nome di filosofia, e di cui siete tanto geloso. Rientrate in voi stesso, se mai conosceste un uomo perfettamente convinto de' principj che or procurate di persuadere a voi stesso intimamente, oserestc avere in lui una piena confidenza? Ascoltate di nuovo uno scrittore, il quale non deve esservi sospetto. Dice l'autore del dizionario filosofico (*art. Ateo*). *Io non vorrei affatto aver nulla a dividere con un Ateo, che trovasse il suo vantaggio nell'avvelenarmi; mi saria d' uopo prendere ogni dì il contravveleno. È dunque assolutamente necessario per tutti che l' idea d' un Essere Supremo creatore, governatore, rimuneratore e vindicatore sia profondamente scolpita negli animi, e nel cuore di tutti.* Io vi veggo ritrocedere per lo spavento, vi dolete della calunnia, dite che riconoscete un Essere Supremo, e che scevro dei pregiudizj del volgo professate il Deismo, la sola religione, degna di un Essere ragionatore. Non trattasi qui di raddolcire termini in forma di complimento, giac-

chè non si disputa in particolare contro nessuno. Rispondetemi adunque, ammettendo un Essere Supremo, ammettete ancora una provvidenza particolare, ed una vita futura? Credete che questo Dio vegli su tutte le azioni degli uomini, che ne tenga conto, e che abbia preparato in un'altra vita le ricompense pei giusti, ed i supplizj pei malvagj? Ovvero siete del numero di quei Deisti, di cui secondo il ragguaglio di Mr. Hume (*Ist. Natur. della Relig. pag.* 51.): *ve n'ha molti, ed anche de' più zelanti, e de' più illuminati, che negano la provvidenza particolare. Secondo essi*, egli dice, *la suprema intelligenza, che è il primo principio di tutto quello che esiste, paga di avere stabilito le leggi generali, dalle quali la natura non può giammai allontanarsi, lascia altronde ad essi libero il corso.* Non ammettere se non la divinità di Epicuro, o riconoscere una Suprema intelligenza, la quale dopo aver dato la scossa all'universo, di nulla più s'ingerisca, è in sostanza la medesima cosa, per ciò che concerne la condotta della vita. L'autore del dizionario filosofico c' informa che i senatori, ed i cavalieri Romani erano Atei, perchè gli Dei non esistevano per uomini, che non temevano, nè speravano nulla da essi: essendo convinti che l'anima perisce col corpo, non aveano alcun giogo

di religione, od altro non ne aveano, se non quello della morale, e dell'onore, il che formò un'adunanza di filosofi Atei in teorica, ed in pratica, i quali non credendo nè alla provvidenza, nè alla vita futura, ed in conseguenza voluttuosi, ambiziosi, e perniciosissimi, cagionarono in fine la rovina della repubblica.

Indarno vi abbellite dello specioso nome di Deista. Se non ammettete una provvidenza particolare, ed una vita futura, se persuasi non siete che Dio sommamente giusto ricompensi le buone azioni, e punisca le malvagie, anche in un'altra vita, il dizionario filosofico vi convince del più pernicioso ateismo, dell'ateismo, che corruppe i senatori, ed i cavalieri Romani in tempo di Cesare, e di Cicerone, e che rovinò la repubblica.

Ma, dite voi, Epicuro non ammetteva se non una divinità di nome, ed io Deista illuminato, senza riconoscere alcuna provvidenza particolare, ammetto una Suprema intelligenza, che ha stabilito le leggi della natura. Oh! Deista avete ben ragione di congratularvi seco voi, riconoscendo una Suprema intelligenza, mentre Epicuro non ammette se non una Divinità di nome. Il vostro principio è vero, quello di Epicuro è erroneo; come adunque può avvenire che partendo voi da principj sì opposti, abbiate poscia a scontrarvi

negli stessi errori? Non è meraviglia che Epicuro, da un falso principio abbia cavato un errore, ma che la verità in voi conduca allo stesso errore, non può derivare se non da una gran mancanza di giustezza ne' vostri ragionamenti. Epicuro non riconoscendo realmente alcuna Suprema intelligenza, e non ammettendo che un cieco caso, ragionava coerentemente a quel falso principio, non ammettendo nè provvidenza particolare, nè vita futura; sarà dunque ragionar con giustezza il trarre la stessa conseguenza, da un principio tutto opposto, cioè dall'esistenza riconosciuta di una Suprema intelligenza, che ha fissate le leggi dell'universo? E questa Sovrana intelligenza non è forse il principio delle creature ragionevoli? E se ha stabilito leggi così sagge nell'ordine fisico, avrà poi obbliato di dare alle creature ragionevoli le leggi conformi alla ragione, di cui ella le ha dotate? Rispondetemi dunque, o Deista, una natura intelligentissima, e sapientissima, che fosse incaricata di dar delle leggi a creature ragionevoli, porrebbe poi *in non cale* la giustizia, e l'ingiustizia della loro condotta?

Non approverebbe le azioni giuste, non disapproverebbe le ingiuste? non giudicherebbe le prime degne di ricompensa, degne l'altre di gastigo, e non si comporterebbe in maniera, se la

cosa dipendesse da lei, che l'osservanza della giustizia conducesse alla felicità, e che la sedizione contro l'ordine della giustizia fosse repressa, e punita con gastighi proporzionati alla depravazione? Oh Deista non potete far a meno di comprendere che questo sarebbe il sistema di un uomo saggio, giacchè scorgete chiaramente, che non potrebbe altrimenti agire senza cessare di essere saggio; ora temete voi di stancare la Suprema intelligenza attribuendo a lei la cognizione di tutte le azioni degli uomini? Se è sovrana, per sua natura deve tutto conoscere, e se lo conosce, qual più degna cura della sua sapienza, di quella di ricompensarle, e punirle? Credete voi di buona fede che per una concatenazione dell'ordine fisico stabilito nell'universo, il giusto, e l'ingiusto rinvengano sempre ricompense, e pene perfettamente proporzionate ai loro meriti? non osereste affermarlo. E perchè dunque negherete una vita futura? Eh che! dite voi; dovrò io ammettere l'immortalità dell'anima? I filosofi non si fan forse beffe delle prove che fin qui furon addotte? Io non so se per qual ragione i filosofi rigettino le prove che ne furono addotte, ma è certo, certissimo, che essi non si lusingano di aver mai dimostrato la mortalità dell'anima. Ancorchè vi poteste accecare sulle prove che le operazioni del-

l'anima somministrano per la sua immaterialità, la considerazione delle leggi della Suprema giustizia non vi dà ella luogo ampio a riflettere, che se Dio ha potuto rendere l'anima immortale, ha senza dubbio preparato in un'altra vita l'ordine delle ricompense, e de' gastighi, che accompagnar debbono la virtù, ed il vizio?

O Deista, voi non potete negare veruna di queste proposizioni senza avvicinarvi alla divinità di Epicuro, e senza spogliare la Suprema intelligenza di alcun attributo, che contiene l'idea di un essere sommamente saggio. Non potete in buona fede riconoscere un Dio sommamente potente, sommamente saggio, senza riconoscerlo come rimuneratore, e vendicatore. Il principio di una Suprema intelligenza, che voi ammettete, vi porta per via di una collegazione necessaria a questa idea, che d'altronde è scolpita in tutti gli animi, e senza la quale gli uomini potrebbero credere d'esser posti a caso in questo mondo, forzati di riconoscere la felicità, indipendente da ciò che costituisce la perfezione di una creatura ragionevole, destinati talvolta ad essere infelici colla virtù, e portati dal vizio alla prosperità.

O Deista osereste ammettere un tal sistema, riconoscendo un Dio? Se questo Dio vede tutti i vostri pensieri, come li vede, se egli è Dio, non

vi avvedete quanto mai venite a disonorarlo coll'attribuirgli una condotta, la quale considerareste indegna di un uomo saggio, che presiedesse all'universo. Non lo riconoscereste voi adunque, che per bestemmiarlo?

Ma se l'idea della Suprema intelligenza conduce necessariamente all' idea di una provvidenza particolare; se Iddio conosce le azioni degli uomini, se le ricompensa, e le punisce, qual cosa di ributtante trovate voi nell'idea di una rivelazione? Se per un effetto di sua particolar provvidenza Iddio ricompensa, o punisce ogni uomo pel bene, o pel male, che ha fatto, qual cosa di più conforme all' idea di questa provvidenza, quanto che Iddio abbia voluto manifestare agli uomini in una maniera più sensibile i suoi voleri e le sue leggi; onde più particolarmente attaccarli al culto, che gli devono, e portarli più efficacemente al bene, svelando loro l' ordine della sua provvidenza a loro riguardo. L' idea della rivelazione non ha cosa alcuna di ributtante, se non per colui che concepisce Iddio, come un architetto, il quale dispone una machina, e più non vi pensa. Ma questa idea è contradittoria; non v' ha che la Sovrana intelligenza che abbia potuto essere l'architetto dell' universo, e la Sovrana intelligenza non si dimentica dell' opera sua.

Si direbbe che secondo la sentenza di questi Deisti, il Creatore dell' universo rassomigli il fondatore di una città, che si contentasse di delinearne una pianta regolare per la costruzione, l'ordine dei pubblici, e particolari edificj, e che dopo averci introdotto gli abitanti, lasciasse loro la cura di accomodarsi fra loro,, e considerasse come cosa' indegna di se il prescriver le leggi, e vegliare sulla loro condotta. Non è questo il carattere di un' intelligenza, posta a confronto con le altre intelligenze; e tale per conseguenza non potrebbe essere la condotta della Suprema intelligenza rispetto a creature ragionevoli, che essa ha fatte capaci di riconoscerla, e di unirsi a lei mediante la cognizione, e l'amore.

I bisogni dell' uomo parea che implorassero questa rivelazione interamente gratuita per parte di Dio, e tutta conforme alla sua bontà. Una certa nozione, un sentimento almeno confuso di una provvidenza, e di una vita futura è inseparabile dalla natura umana. Una certa idea ben approfondita d' ordine, e di giustizia fa sentire ugualmente a tutti gli uomini, che la felicità, cui tendono, deve essere il guiderdone della virtù. La maggior parte degli uomini sono sprovvisti di tempo, e d'ingegno, onde tener dietro a queste prime nozioni, e svilupparle in una maniera atta a

regolarli. Il più illuminato filosofo del paganesimo, ha riconosciuto come verità inconcussa che la morte non potea essere uguale pel giusto, e pel malvagio; ma nello stesso tempo confessa non potere esservi che un uomo mandato da Dio, che potesse insegnare agli uomini qual debba essere il loro stato dopo questa vita, e dissipare le oscurità, le incertezze, ed i timori che sorgono nell'animo umano sopra un soggetto che sommamente interessa la felicità dell'uomo, e che deve decidere di sua condotta.

Tutti gli uomini sentono altresì che loro corrono degli obblighi verso Iddio, verso se medesimi, e verso gli altri; ma tali doveri, nell'uomo abbandonato alle sue cognizioni, sono spessissimo pervertiti, siccome già avvertimmo, dalla ignoranza, e dalla cupidità. I filosofi stessi, ed i più savj legislatori che hanno formati sistemi di morale han tutti congiunto alcun errore alle utili verità che hanno insegnate.

L'Accademia, il Portico, il Liceo, pagaron tutti questo tributo alla debolezza dello spirito umano. La libertà della scelta non mandò esenti coloro che professavano l'ecclettismo. Alcuni celebri scrittori, che in questi ultimi tempi hanno intrapreso di ridurre in corpo di scienza, tutto il sistema del diritto naturale, hanno in diversi pun-

ti traviato dal vero: e Barbeyrac rilevò errori capitali in Puffendorf. Una esperienza così lunga dee convincerci che un corpo di morale esente da ogni taccia, è un lavoro che sorpassa le forze dell'umano intendimento. Era necessario una rivelazione per formare la raccolta completa delle verità, appartenenti alla regola de' costumi, per porle alla capacità di tutte le menti, per rivestirle del sugello dell'autorità necessaria, onde farle ricevere, e rispettare, ed unirci nel tempo stesso de' motivi atti a condur gli uomini, non solo a praticare la virtù, ma altresì a farla amare, nonchè a fuggire il vizio, ma a farlo abborrire.

Tale evidentemente è il carattere della cristiana morale. Evvi forse un errore, di cui si possa accusare? Evvi una verità utile che non sia da lei insegnata? Evvi una virtù, di cui non ne contrasegni l'oggetto, i doveri, e la misura? Si osservi la cristiana morale, e la pace regnerà nel cuore dell'uomo, nelle famiglie, nei regni, ed in tutte le parti della terra. Lo spirito che l'anima, altro non è se non lo spirito di carità, una generale benevolenza che si dilata di luogo, in luogo, che comprende tutto il genere umano, che non esclude, nè stranieri, nè incogniti, nè nemici, nè la moltitudine de' turbolenti, de' presuntuosi, degli invidiosi di quegli uomini sì poco amabili,

e che difficil cosa sarìa l'amare se riverberare non si facesse su loro l'amore che debbesi al Padre Celeste, di cui anch'essi son figli. Questa generale benevolenza ha nondimeno de' gradi corrispondenti alle maggiori, o minori differenze di prossimità che stringono gli uomini. Dal che risulta l'ordine, la distinzione, la varietà de' doveri, che attaccano l'uomo alla sua famiglia, alla sua patria, ai suoi parenti, ai suoi amici, e lo fan concorrere ai loro interessi, senza pregiudizio dei doveri dell'umanità.

O Deista, avete potuto riconoscere nell'autorità dell'apostolo, che vi ho citata, la pittura fedele dei frutti, che altre volte produsse quella sapienza, la quale rigetta la provvidenza particolare, e la vita futura. Voi siete in istato di vedere se il rinnovellamento di questa pretesa sapienza, non tenda anche oggidì a produrre gli stessi frutti. Degnate volgere uno sguardo agl'insegnamenti di una dottrina, che trattate di follìa. Io gli trarrò dallo stesso apostolo; osservate, paragonate, e giudicate.

La misericordia gratuita di Dio nostro Salvatore (ad Tit. C. 2.), si è manifestata a tutti gli uomini, essa c'insegna, che avendo rinunziato alla malvagità, ed alle passioni mondane, viviamo in questo secolo con temperanza, con

giustizia, con pietà in aspettazione della nostra eterna felicità.

Per la qual cosa continuate a camminar degnamente nella vocazione, a cui siete stati chiamati, come costituenti un solo corpo, li cui membri hanno differenti funzioni, e reciprocamente tutti fra loro si ajutano.

Odiate il male (*ad Rom.* 12. 13.), *attaccatevi al bene. Amatevi come fratelli, prevenitevi gli uni con gli altri, per via di reciproche cortesie.*

Adempite i vostri doveri con zelo, prontezza, e fervore, come servi di Dio.

La speranza sostenga la vostra allegrezza, quest'allegrezza sostenga la vostra pazienza nei mali, e la vostra perseveranza nell'orazione.

Sollevate i vostri fratelli nei bisogni, abbiate a cuore l'esercitare l'ospitalità.

Benedite quei che vi perseguitano, benediteli, e guardatevi dal desiderar loro il male.

Rallegratevi con quei che sono nella gioja, piangete con quei che piangono. A nessuno rendete male per male, procurate di fare il bene, non solo avanti a Dio, ma ancora avanti agli uomini.

Per quanto è da voi vivete con tutti in pace.

Non vi vendicate, lasciate la vendetta a Dio. Se il vostro nemico ha fame, dategli da mangiare; se ha sete dategli da bere.

Non vi lasciate vincere dal male, ma studiate di vincere il male col bene.

Ognuno sia sottomesso alle autorità superiori; giacchè non vi è autorità che non venga da Dio; egli ha stabilito quelle che sono sulla terra. Perciò chi si oppone alle autorità, si oppone all'ordine di Dio. Siate dunque sottomessi, non solo per timore del gastigo, ma ancora per dovere di coscienza.

Rendete ad ognuno ciò che gli è dovuto; il tributo a chi dovete il tributo, le imposte a chi dovete le imposte, il timore a chi dovete il timore; l'onore a chi dovete l'onore. Non rimanete debitore a nessuno, fuorchè dell' amore che vi obbliga gli uni verso gli altri. Vi avverto a non più tenere una condotta simile a quella de' gentili (che si lasciano guidare dalla vanità de' loro pensieri, il cui intendimento è offuscato dalle tenebre dell'errore, la cui vita interamente si allontana dalla via di Dio), i quali nulla sperando dopo questa vita, si abbandonano alle più infami passioni, ed all'avarizia.

Rinunciate alla menzogna: non cercate d'ingannarvi nel commercio della vita: ognuno

parli al suo prossimo con verità, poichè siam tutti membri di uno stesso corpo.

Badate che la collera non vi faccia peccare; il sole non tramonti senza che voi vi siate rappacificati.

Colui che rubava non rubi più: ma si occupi in qualche opera buona, ed onesta per avere anche qualche cosa da dare a chi è nell' indigenza.

Non esca mai dalla vostra bocca alcuna cattiva parola, ma se ne odano sempre delle buone, ed edificanti, onde condurre al bene quei che vi ascoltano.

Sia sbandita da voi qualunque asprezza, qualunque trasporto di collera, qualunque sdegno, clamore, bestemmia, ed iniquità.

L'avarizia, e la disonestà neppur nominate siano fra voi, non si odano ne' discorsi licenziosi, nè buffonerie, o altre impertinenze.

Diportatevi come figli della luce, e sappiate che il frutto della luce consiste in ogni bontà, in ogni virtù, ed in ogni verità.

Usate circospezione non come imprudenti, ma come uomini savj, e non perdete il tempo.

Non siate indiscreti, e non vi abbandonate agli eccessi del vino che è una sorgente di dissolutezza.

Siate sempre nell'allegrezza nel signore nostro Gesù Cristo, lo ripeto, siate sempre in allegrezza, ma a tutti sia nota la vostra modestia.

Non v' inquietate, ma in ogni cosa presentate i vostri preghi a Dio accompagnati da ringraziamenti.

Tutto ciò che è vero, tutto ciò che è onesto, tutto ciò che contiene amabilità, e dolcezza, tuttociò che è edificante, e lodevole in una condotta ben regolata, e ben disciplinata, sia l'oggetto de' vostri pensieri.

Rivestitevi come eletti di Dio, santi, e prediletti dalle viscere di misericordia, di bontà, di umiltà, di dolcezza, di pazienza sopportandovi scambievolmente, perdonando ciascuno al suo fratello tutti i motivi di lagnanza, che potesse egli avere contro di lui, perdonandovi reciprocamente, siccome il Signore vi ha perdonati.

Mogli siate sottomesse ai vostri mariti, come è necessario avanti il Signore.

Mariti amate le vostre mogli, e verso loro diportatevi senza asprezza.

Figli obbedite ai vostri padri, ed alle vostre madri; giacchè ciò è gradito dal Signore.

Padri non irritate senza ragione i vostri figli per timore di non iscoraggirli.

Servi ubbidite i vostri padroni, servendo loro non colla sola vista, come se doveste solo piacere agli uomini, ma con semplicità di cuore, e come timorati di Dio. Ciò che fate, fatelo con buona volontà come servi di Dio, e non degli uomini.

Padroni date ai vostri servi ciò che dalla giustizia, e dall'equità loro è dovuto, pensando che ancor voi avete un padrone in cielo.

Si facciano delle orazioni, delle preghiere, de' ringraziamenti per tutti gli uomini, pei Re, e per tutti coloro, che sono elevati in dignità, onde meniamo una vita placida, e tranquilla in tutta pietà, ed onestà.

Non riprendete con asprezza un uomo di età avanzata, ma esortatelo, come se fosse vostro padre; i giovani trattateli come vostri fratelli, le donne attempate come vostre madri, e le giovani come sorelle, e con tutta la purità.

Ammaestrate i vecchi ad esser sobrj, onesti, prudenti, a conservarsi puri nella fede, nella carità, e nella pazienza.

Insegnate alle donne avanzate in età a mostrare nel loro esteriore una santa modestia, e a non essere nè maldicenti, nè dedite al vino, a dare buoni ammaestramenti, affinchè insegni-

no alle giovani a portarsi saviamente, ad amare i loro mariti, ed i loro figli, ad essere ben regolate, pure, attaccate alla loro casa, buone, sottomesse ai loro mariti, affinchè non si bestemmi la parola di Dio.

Esortate ancora i giovani ad esser ben regolati.

Se taluno non avesse cura de' suoi, e particolarmente di quei di sua casa, ciò sarìa lo stesso che rinunziare alla fede, ed in ciò sarebbe peggiore di un infedele.

Gran tesoro è la pietà, unita a quel che basta per vivere. Avendo dunque ciò che è necessario per nudrirci, e vestirci, siamo contenti.

L'amore del danaro è la radice di tutti i mali, e taluni essendosene lasciati dominare, hanno traviato dalla fede, e si sono da per se stessi tormentati a cagione di un' infinità di dispiaceri.

Prescrivete ai ricchi di non elevarsi soverchiamente coi loro pensieri, di non porre la loro fiducia nelle ricchezze incerte, ma nel Dio vivente che abbondantemente provvede ai nostri bisogni. Prescrivete loro di esser benefici, di rendersi ricchi colle buone opere, di dare volontieri il loro superfluo, e di far parte de' loro

beni a coloro che ne sono privi, di farsi un tesoro, ed un fondamento solido per la vita eterna.

O Deista, avete potuto leggere senza emozione sì pura, e sì commovente morale? Avete in essa scoperto la menoma traccia d' illusione, e di errore? Il vostro cuore non vi riconosce forse il linguaggio della verità, del candore, dell'umanità? Potreste negare la vostra stima, e la vostra approvazione ad un uomo che conosceste intimamente penetrato di queste massime? Non vi ripetereste felici di aver fratelli, figli, padroni, servi, amici, e confidenti, animati di questo spirito?

Non desiderereste esser tali voi stessi, e non vi compiacereste di ritrovare in voi una così pura virtù?

Io sono virtuoso, voi dite, quantunque guidato da altri principj. Non contrastiamo sui termini, altro da voi non chieggo che la sincerità. Limitando le mire vostre alla somma dei beni, che potete procacciarvi in questa vita, esente da qualunque speranza, e da qualunque timore per l' avvenire; persuaso che tuttociò che può avvenirvi di bene, o di male, non sarà mai l' effetto di una provvidenza particolare, la quale non pensa in verun modo a voi, ma una necessaria conseguenza di quel corso d' avvenimenti determinati dalle leggi che la Sovrana intelligenza impresse

già alla natura; siete realmente convinto, che la virtù che professate si stenda su tutti i doveri, di cui l'apostolo esige l'osservanza? Consultate sinceramente le vostre disposizioni, oserestc voi esigere da voi stessi, di uniformarvi esattamente i vostri sentimenti, e la vostra condotta? Pur tuttavia niun avvi di questi doveri, che non appartenga al carattere di un uomo perfettamente virtuoso, e che la sana ragione quasi forzata sia di approvare.

Che rimarrà dunque la virtù, che diverrà quella morale, i cui tratti vi hanno con sì dolce emozione penetrato? O Deista il vostro cuore vi detta a seguirla, i vostri principj non vi si adattano. Ma riflettete però che il vostro cuore appartiene alla natura, ed i vostri principj non sono altra cosa, se non il risultato delle riflessioni. Sforzatevi di porli per un istante in dimenticanza, e ricondurvi a quelle idee, che non vi sono punto estranee, e che un tempo sicuramente vi parvero ragionevoli.

Nel dotar l'uomo d' intelligenza, e di ragione, Iddio ha impresso in lui gli augusti tratti della sua immagine, e della sua rassomiglianza. Ha ispirato loro l'amore del vero, e del bene, ed il desiderio di una illimitata felicità. L'ha fatto capace di conoscerlo, ed ha voluto che tal conoscenza fosse la più nobile delle prerogative, e la sor-

gente primiera di sua felicità. Non ha voluto che la felicità di una creatura ragionevole fosse indipendente dalle leggi della giustizia limitata al tempo di questa vita, sottoposta a quei cangiamenti che talvolta pongono il savio nei ferri, e lo stupido in trono. Ha preparato all'uomo una più nobile destinazione. Quel Dio supremo che ha fatto risplendere con tanta profusione la sua benefica provvidenza in tutte le opere sue non si è contentato di metter l' uomo sulla terra, incerto di sua sorte, capace di conoscere il suo creatore, e inetto ad assicurarsi con le sue cognizioni a che debba condurlo tal conoscenza. Per un effetto di sua Sovrana bontà si è egli comunicato a lui in una maniera più intima, onde manifestare i disegni della sua misericordia sopra di lui per ammaestrarlo, che a viver lo chiama in una eterna compagnia con esso lui; per tracciargliene le vie, ed invitarlo a seguirle in sua presenza con l'ardore, e la gioja di un figlio che nulla trova di amaro, nell'adempiere le volontà di un padre, che rispetta, ed adora.

In questa semplice esposizione che vi ho fatta evvi forse una sola parola che ripugni ad alcuna delle verità, che la ragione ci fa conoscere? un solo detto, che conforme non sia alla bontà dell' Essere Supremo, alla natura, ed alle facoltà

dell'uomo, a quella idea di moralità che non possiamo fare a meno di non concepire, cioè che sotto l'impero di un Dio giusto, la felicità di una creatura ragionevole, non potrebbe essere indipendente dalle invâriabili regole di sua saviezza, di sua giustizia, e di sua bontà?

La virtù ha forse cosa alcuna troppo grande, troppo sublime per un uomo imbevuto di queste massime, per un uomo che pensi esser figlio di Dio, che agisca per piacergli, che attende da lui, ed in lui la ricompensa eterna delle opere sue, e delle sue fatiche? Penetrato da questi sentimenti il Monarca vede un fratello nel più miserabile fra gli uomini, e non istima la sua grandezza se non per lo stato in cui lo pone di fare il bene. Lo schiavo conserva nei ferri l'elevatezza di un figlio di Dio, adempie il suo incarico con gioja, ed attende il momento, che lo renderà eguale ai Rè.

O Deista, perchè invidiare a voi medesimi motivi che danno tanta grandezza alla virtù, e tanto dolce ne rendono la pratica? Non comprendete che i motivi d'interesse, o di passione, che vorreste sostituire alle alte mire della Religione, non possono far altro, se non degradare la virtù, ed indebolirne i motivi? Paragonate colui che è virtuoso per rendersi degno di Dio che è suo padre, con quegli, che abbraccia la virtù, perchè

crede trovar ivi meglio il suo conto, ovvero che prende passione per una bella azione, come si fa per una statua, o per un oriuolo; qual de' due è più virtuoso, e più degno di esserlo?

Ascoltate un' altra parola', la pace del cuore è di somma necessità per la bontà dell' anima. Il turbamento, l' inquietudine di spirito è quel che produce un conflitto di passioni, che sparge un veleno di amarezze sopra i più dolci sentimenti della natura, che reca il disordine nell' afflizioni dell' uomo, che ottenebra la ragione, e la sottopone a quel torrente di pensieri sregolati, di sospetti, di gelosie, di diffidenze, donde poi sorgono i disegni odiosi, i progetti chimerici, tutte quelle invenzioni così puerili, e così raffinate, per mezzo delle quali gli uomini son tanto ingegnosi a tormentarsi scambievolmente. Forsechè nella violenza di questo soffio impetuoso troverete voi il rimedio all'agitazione, e la pace che bramate? La ragione, dite voi, deve regolare le passioni. Quanto è debole però la ragione per regolare il timore in sì aspre tempeste? Avviluppata dalle nubi che la circondano prende falsi chiarori per luce degli astri, si smarrisce, e crede regolare le passioni, che la seducono, e la trasportano.

Convenite meco che la ragione è debole, e che ha bisogno di un appoggio. O filosofo, il dei-

smo che professate non può esservi di alcun soccorso; egli lascia la Divinità troppo lungi da voi; altro non fa se non tenervi fluttuante, e sospeso fra l'ateismo, e la rivelazione. L'ateismo è il colmo dell' accecamento. La rivelazione vi presenta la morale la più pura, e la più conforme alla ragione, ed alla felicità del genere umano, la più atta ad ispirare l' amore del bene, ad inalzare lo spirito al sublime della virtù per mezzo di motivi degni dell' uomo, e della virtù stessa. O filosofo, questa rivelazione che sola vi propone un fine degno di una creatura ragionevole, non merita i vostri dispregj. Studiateli seriamente, e senza prevenzione. Domandate a Dio che vi illumini. Se lo fate sinceramente, e con perseveranza Iddio rischiarirà la vostra mente, se sdegnate di umiliarvi avanti il creatore, ed implorare i suoi lumi, se la sola parola di preghiere, è per voi un oggetto di motteggio, e di sarcasmo, o uomo voi vi dimenticate di ciò che siete, v' insuperbite contro Iddio, mentre innalzate le bestie al grado vostro. Deh! riconoscete in questo eccesso di orgoglio, e di bassezza, che tanto poco vi si addice il carattere dell'errore, da cui siete accecato.

NOTA

Un' opera anonima, capitatami testè fra le mani mi fornisce una novella prova delle verità che in questo ragionamento procurai di stabilire. È questa una raccolta delle pretese omelìe, destinate a combattere il cristianesimo. Nondimeno l'autore si dichiara apertamente contro l'ateismo che egli rappresenta come distruttore di ogni società. Insiste sulla necessità di riconoscere le pene, e le ricompense della vita futura; ed aggiunge (*pag.* 17.), che è necessario riconoscere un Dio *rimuneratore*, *e vendicatore*, *o non riconoscerne alcuno*. Distrugge interamente l' obbiezione che si trae dall'esempio degli Atei, i quali pretendesi aver vissuti da gente onesta, come Epicuro, e diversi filosofi della sua scuola, Attico, Spinoza ec.: a questo proposito egli dice (*p.* 27.), *che gli Epicurei*, *ed i più famosi Atei de' nostri tempi*, *occupati dai piaceri della società*, *dallo studio*, *e dall' attenzione di possedere il loro spirito in pace hanno corroborato un certo istinto di temperamento*, *che porta a non danneggiare*, *rinunciando al tumulto degli affari che sconcertano l'animo*, *ed all' ambizione che lo perverte. Ma*, egli siegue, *ponete questi affabili*, *e tranquilli Atei in posti eminenti*, *gitta-*

teli nelle fazioni ove abbiano a combattere con uomini perversi e formidabili, credete voi, che in quel dì non diverranno malvagj al pari de' loro nemici?

È dunque dimostrato che l' ateismo tutto al più può lasciar sussistere le virtù sociali nella tranquilla apatìa della vita privata, ma che deve condurre ad ogni sorte di delitto nelle procelle della vita pubblica. Una società particolare di Atei, che nulla fra loro si contendono, e che dolcemente perdono i loro giorni nei piaceri della voluttà, può per alcun tempo durare senza turbamento. Ma se il mondo fosse governato dagli Atei, sarebbe la stessa cosa che vivere sotto l' impero immediato di quegli esseri infernali, i quali ci si dipingono accaniti contro le loro vittime.

Parlando delle ricompense, e delle pene di una nuova vita, egli aggiunge: *questi principj son necessarj alla conservazione dell'umana specie. Togliete agli uomini l' opinione di un Dio vendicatore, e rimuneratore, ed allora Silla, e Mario si bagneranno con diletto nel sangue de' loro concittadini; Augusto, Antonio, e Lepido sorpassano i furori di Silla. Nerone ordina con sangue freddo l'uccisione di sua madre.*

È certo che nei Romani era allora estinta la dottrina di un Dio vendicatore.

Tali sono, secondo l'autore, le funeste conseguenze della perniciosa dottrina, che nega le pene, e le ricompense di una vita futura. Ma il dogma di queste pene, e di queste ricompense suppone che l' anima non perisca col corpo, e che sussista dopo la morte. Dunque pel bene della società interessa sommamente che i popoli siano nella più solida maniera convinti del dogma dell'immortalità. Ora due soli mezzi portano questa convinzione negli animi, la filosofia, e la religione. Sarà necessario ricorrere alle sole cognizioni della filosofia, e del Deismo? Io considerò senza dubbio come convincentissime le prove che molti filosofi hanno addotte di questa importante verità. Se noi non possiamo conoscere le sostanze, che per mezzo delle loro impressioni, e delle loro qualità, come Loke lo stabilisce, la grandissima sproporzione, l'eterogeneità completa, che la sanzione, e la riflessione ci fanno osservare fra le affezioni dell'anima, e le qualità del corpo, basterebbe per se sola a convincerci, che queste affezioni, e queste qualità appartengono a sostanze egualmente eterogenee. Nulladimeno troviamo Sette intere di filosofi, che arditamente ne han dubitato; altre in fine che non riguardano se

non per probabili le prove che ne somministra la ragione.

Sarà necessario adunque che la maggior parte del popolo abbia a profondarsi in quell'abisso di filosofia, per convincersi di una verità, che è una delle basi della pubblica sicurezza? Come mai coloro, cui manca il tempo, e l'ingegno di approfondire le materie, potrebbero evitare le insidie de' Materialisti, e de' Pirronisti?

In una parola nulla più certo di queste due proposizioni: è necessarissimo che il popolo sia convinto delle ricompense, e delle pene di una vita futura: ed è impossibile che questa convinzione sia il risultato degli argomenti della filosofia.

Perciò, non vi è che l'autorità della religione, la quale possa egualmente recar in tutte le menti una piena, ed intera convinzione di uno stato futuro, e fortificare quel sentimento naturale: che induce gli uomini a creder che l'anima non è una stessa cosa col corpo, e ch'ella gli deve sopravvivere.

Quale oggetto dunque si prefiggono certi increduli, che sulle rovine del Cristianesimo procurano di stabilire una religione meramente naturale, e filosofica? Pur troppo la credenza dei semplici viene scossa da loro sofismi. Ma che ne ri-

sulta perciò ? Una maggior convinzione delle pene , e delle ricompense di una nuova vita.

Oh ! se coloro che hanno avuta la disgrazia di lasciarsi pervertire , vogliono rientrare in loro stessi , oseranno essi dire che sono ora con più forza attaccati al dogma dell'immortalità sulla credenza delle loro nuove guide , di quello lo fosser dapprima , sulla credenza della rivelazione ? Son questi tuttavìa i dogmi necessarj alla conservazione della specie umana per confessione dello stesso autore dell' omelìe , e la dimenticanza di tali dogmi , tende direttamente a produrre dei Silla , dei Marii , e dei Neroni. Se tali uomini amano il genere umano , come dicono , han forse luogo di applaudire a se medesimi pei felici successi di quelli ?

RAGIONAMENTO XI.

IDEA', E DIVISIONE DELLA SOCIETA'.

Possono distinguersi le differenti specie di società secondo i diversi oggetti ai quali si riferiscono, vale a dire per rispetto ai varj beni che stabilir possono un genere di comunicazione fra gli uomini.

Questa maniera di osservare la società dà luogo ad una distinzione generale, che soprattutto rileva di notare. In due classi generali adunque si possono schierare tutte le società. La prima comprenderà tutte le società particolari, cioè le società che hanno un oggetto particolare, e che convengono all'uomo non precisamente nella sua qualità di uomo, ma come artefice, cacciatore, guerriero, letterato, o negoziante. In fatti queste specie di società non convengono a tutti gli uomini universalmente: presuppongono inclinazioni, talenti, qualità, e circostanze particolari, le quali non abbracciano se non un certo numero di uomini per ciascheduna classe, e non si stendono punto su gli altri.

Ma v'è un altro genere di società, che all'uomo, come uomo conviene, ed è quella che ha per oggetto la conservazione, ed il ben essere dell'uman genere; oggetto universale che interessa la stessa umanità, e che nella sua estensione comprende i particolari oggetti di tutte le altre società.

Procuriamo di seguir passo passo questo oggetto ne' suoi differenti rami; ed affine di stabilire un tal quale ordine lo divideremo in tre oggetti particolari, ognuno de' quali darà luogo a varie suddivisioni.

Il primo oggetto della società che tende alla conservazione, ed al ben essere del genere umano, si è quello di fornire a coloro che la compongono, più facili ed abbondanti mezzi onde provvedere al loro mantenimento; cioè alla loro sussistenza, al loro vestimento, ed alla loro abitazione.

Questi mezzi concernono: 1. Le opere risguardanti le prime materie, l'agricoltura, la cura delle mandre, la caccia, e la pesca. 2. I necessarj lavori per mettere in opera le prime materie, le manifatture, la fabbrica degli arnesi. 3. L'industria ed i lavori necessarj per facilitare il trasporto, e le permute delle differenti produzioni della natura e dell' arte, affinchè ognuno si

ritrovi a portata di ciò che gli è necessario pel suo mantenimento.

Risulta da ciò una portentosa varietà di occupazioni, e d'impieghi nella società, e venendo così l'industria a moltiplicare i beneficj della natura, aumenta in proporzione i mezzi di sussistenza.

La mancanza di sussistenza segue in ogni luogo quella di società. Ed è per tal ragione che i paesi, i quali chiamansi selvaggi, sono oltre ogni credere spopolati. Immensi terreni non presentano che un picciolissimo numero di abitanti, ridotti sovente ad esser privi di tutto; ed è da queste crudeli estremità tanto frequenti fra i popoli, la cui società è appena abbozzata, che il dotto autore del libro intitolato, *origine delle leggi*, ripete il principio dell'antropofagìa.

Quindi la società favorisce la popolazione per la facilità che le presenta di moltiplicare i mezzi di sussistenza, e di cautelarsi nei tempi di carestia.

Non è meno la società necessaria per procurare agli uomini i mezzi di vestirsi, e di alloggiare convenientemente. L'autore dell'Emilio vorrebbe che si scuojasse la prima bestia che s'incontra, e si ponesse sulle spalle la sua pelle tutta imbrattata di sangue. È questo un bel dire in un

libro; ma quando si esce all'aperto, è necessario essere altrimenti vestito; neppure è sufficiente per tutti gli uomini l'avere una spelonca, che li metta in istato di evitare le ingiurie dell'aria, ma è bene che l'uomo ritirato nel suo alloggio accudir possa ad alcun utile lavoro, degno di un essere dotato di ragione.

D'altronde il mantenimento dell'uomo deve essere convenevole, e decente, e ciò esige la qualità di un essere suscettibile di sentire l'ordine, la convenevolezza, e la decenza. È necessario il condimento nel cibo, il comodo, ed anche l'eleganza nel vestito, nell'alloggio, e nel mobilio, e tuttociò deve essere proporzionato alle distinzioni che esige l'ordine fra le diverse condizioni della vita.

Il secondo oggetto della società si è quello di provvedere alla sicurezza, alla tranquillità, alla libertà dei membri che la compongono, di assicurare ad ognuno particolarmente il godimento dei frutti della sua industria, e di tutto ciò che legittimamente gli appartiene; di porlo in sicuro dalla frode, e dalla violenza de' malvagj. A tale effetto son necessarie le leggi per determinare i diritti di ognuno, i magistrati per decidere in conformità delle leggi, la forza per mantenere l'ordine, e reprimere gli attentati, sì al di dentro,

che al di fuori. In fine un'autorità suprema per formare le leggi, per istabilire i magistrati, per raccogliere le forze, e dirigerle convenevolmente al comun bene della società.

Il terzo oggetto è quello di fornire agli uomini il mezzo di coltivare la loro ragione, che è la facoltà distintiva dell'uomo. Ora vi è una coltura generale che a tutti conviene, ed una coltura particolare che è suscettibile di una grandissima varietà. È necessario che tutti gli uomini siano istruiti dei loro doveri, accostumati per tempo, e formati da una lunga abitudine a soddisfarli. L'esercizio delle virtù sociali dell'umanità, della buona fede, della gratitudine, della liberalità, è quello che di più degno si trovi in un essere ragionevole nella comunicazione che la società tende a stabilire fra gli uomini. I reciproci bisogni che essi hanno, per le più indispensabili necessità della vita, non è l'unico fondamento della società. Nudrisce l'uomo il suo cavallo, e ne trae dei servigj; qnesta reciproca utilità non istabilisce affatto società fra l' uomo, e il cavallo. Perchè la comunicazione degli uomini fra di loro si mantiene con atti provenienti dalla cognizione, e dalla volontà: lo spirito adunque ha sempre alcuna parte in questa reciproca comunicazione. Ora non v' ha che le virtù sociali che possino stabilire una vera,

e sincera comunicazione fra gli uomini, e che stabilendo una mutua fiducia rendino la società più aggradevole, ed aumentino l'utitità che ella racchiude pei bisogni della vita.

Dunque l'educazione della gioventù è uno de' principali oggetti della società, che ha per iscopo la conservazione ed il ben essere dell'uman genere. Niuno pone in dubbio che siavi di bisogno di una scuola per le società particolari, ove gli uomini si radunino in qualità di militari, negozianti, o altro. E si dovrà dunque porre in dubbio non aver l' uomo bisogno di educazione per apprendere a vivere nella qualità di essere ragionevole, e sociale?

Tutte le società che colla saviezza delle loro leggi si resero ragguardevoli si occuparono sempre moltissimo di questa sorta di educazione, aggiungendovi istruzioni atte ad unir insieme gli uomini, e a legarli ognor più strettamente, e far ad essi assaporare nell'esercizio medesimo delle virtù sociali la dolcezza, ed i piaceri della società.

Una riunione sufficiente d' uomini, o di famiglie per adempiere i differenti oggetti, che abbiamo fin quì particolarizzati, e mediante i quali può ogni uomo procacciarsi ciò che gli è necessario pel suo sostentamento, per la sua sicurezza, e per quella coltura dell'animo, che tanto si ad-

dice ad ogni essere ragionevole è quello che forma il corpo della società.

L'autorità del governo, le leggi, lo stabilimento de' magistrati, la distribuzione degl'impieghi, e delle occupazioni, è quello che forma l'ordine della società.

Le affezioni e le virtù sociali, la probità, i buoni costumi, i mezzi tutti di istruzione, e le istituzioni atte a propagarle, è quello che forma l'anima ed il vincolo della società. Ma è necessario riflettere, che non v'ha che la sola religione, la quale abbia sufficiente forza per agire efficacemente sullo spirito dell'uomo, e tenerlo perseverantemente attaccato alla pratica de' suoi doveri. Non basta far risguardare l'amore della patria, come l'effetto di una bella passione. Qualunque forza voglia prestarsi a qnesto nobile sentimento, non ne possederà mai a sufficienza per dominar tutti gli altri, mentrechè si lascerà nella semplice classe del sentimento. Ne bei tempi della repubblica Romana, in cui l'eroismo patriottico ascese al grado supremo, quante volte non si sarebbero veduti i Romani abbandonare le loro insegne, se non vi fossero stati rattenuti dalla religione del giuramento. In quelle occasioni, ove cedeva il zelo patriottico al risentimento di una vera, o apparente ingiuria, lo stesso risentimento

cedeva poi ad un dovere, che la religione dettava; e la religione era quella, che conservava alla repubblica i suoi proprj cittadini. I Senofonti, i Polibj, i Ciceroni, i Plutarchi han riconosciuto questa verità, attestata dall'esperienza di tutti i secoli. Alcuni sofisti oggi la contrastano; ma non sono altrettanti Senofonti, Polibj, Ciceroni, Plutarchi.

RAGIONAMENTO XII.

LA SOCIETA' INDISPENSABILE ALL'UOMO PER LA NECESSITA' DELLA COESISTENZA, GLI DIVERREBBE INUTILE O NOCEVOLE, SE NON VI FOSSE UN ORDINE DI COESISTENZA DA CUI DERIVA L'AUTORITA' PUBBLICA.

Vi siano o no società civili, è di stretta necessità che gli uomini vivino gli uni cogli altri. Collocati sul globo colla facoltà di muoversi non possono sfuggir l'incontrarsi. In questi inevitabili incontri possono farsi del bene, e del male. Secondochè gli uomini si moltiplicheranno in una contrada, tali incontri diverranno più frequenti, e la prossimità li porrà in una necessità indispensabile di trattar fra di loro per tutti i bisogni della vita.

In questa reciproca comunicazione tanto spesso troveranno la maniera di nuocersi, quanto quella di beneficarsi. Se si suppone che vivino in una intera indipendenza gli uni dagli altri, senza assoggettamento ad alcuna legge, altra regola non avendo che la loro ragione, o il loro capriccio, facil cosa è comprendere, che quelli, i quali

avranno maggior forza , ed arroganza degli altri, non faran difficoltà di spiegare il loro malefico carattere per invadere ciò che troveranno a loro confacente per maltrattare i più deboli, molestare la loro libertà, ed appropriarsi i frutti della loro industria , e delle loro fatiche. Ben presto da ciò nascerebbe quel funesto stato di guerra di tutti contro tutti, stato, che non solamente *Hobbes*, ma tutti i politici riguardano come un inevitabil conseguenza dello stato di natura, quantunque *Hobbes* su di ciò sia caduto in un assurdo , e perniciosissimo errore, riferendo questo stato di guerra alle prime impressioni della natura , invece di considerarlo come un effetto della depravazione dei sentimenti naturali, e di quelle violente passioni, che fan prevalere il piacer sensibile, e l'interesse particolare ai lumi della ragione , ed ai moti della coscienza.

La vita anche più semplice non sarebbe sempre capace di porre gli uomini al coperto di questi disordini. Ci si rappresentano gli Ottentoti come li popoli che han conservato maggior semplicità , ed eguaglianza degli altri. Vi sono però fra loro severissime leggi contro l'assassinio, il furto, e l'adulterio; prova certa che la vendetta, la cupidigia , e la lussuria sono passioni, che si manifestano ovunque esistono uomini, e che capaci sono

di cagionare le più spaventevoli stràgi, se non si ha cura di reprimerle.

Onde comprendere quali sarebbero gli effetti di una comunicazione reciproca, ove ogni particolare godesse una indipendenza assoluta, immaginiamo una città qualunque nell'universo, in cui si convenga di abolire ogni potere coercitivo, e qualunque sorta di governo. Uomini, donne, fanciulli, che popolate questa città (si dica loro), voi non siete più cittadini, ma semplici abitanti della vostra antica patria; son cadute le leggi, è sciolto il governo; liberi e perfettamente eguali, ognuno di voi è padrone di portarsi come vuole, e delle sue azioni non deve render conto ad altri che a se medesimo; voi uomo ozioso che con tanta impazienza sopportate il giogo della più legittima autorità, vorreste rimanere lungo tempo in questa città? osereste riposarvi una sola notte? Il primo de' vicini che trovasse in sua casa, scarsa la sua cena, senza scrupolo si prenderebbe la libertà di venire a divider la vostra co' suoi compagni, e probabilmente i migliori bocconi non sarebber per voi. Se il vostro appartamento poi loro convenisse, vi faran l'onore di alloggiarvi, e senza cerimonie vi ridurrebbero in sulla strada, o nelle soffitte. I poveri arditi, gli scioperati, che sono stanchi di fatigare per procacciarsi il sosten-

tamento farebbero anch' essi altrettanto. Le case de' ricchi fornirebbero loro qualche tempo una sicura risorsa. I libertini , i turbolenti vorrebbero anche essi trarre da ciò partito. Nè in propria casa, nè al di fuori si starebbe sicuro. Non più asilo pel pudore. Tuttociò che merita il maggior rispetto diverrebbe vittima della più sfrenata brutalità. Per la necessità di difendersi si formerebbero de' partiti , si verrebbe alle mani , si scannerebbero, si proverebbero tutti gli orrori di una città presa d'assalto, finchè un partito venendo a predominare , si trovasse in istato di far la legge agli altri , e di ricondurvi la concordia , e la pace , ristabilendo le leggi , e l'autorità pubblica.

Indarno si direbbe che i disordini di cui ho fatto l'abbozzo sarebbero una conseguenza de' vizj che avessero gli uomini contratti in uno stato precedente di società , vizj che in verun modo sono applicabili ad uomini che avessero perseverato nello stato di natura.

Questa risposta potrebbe aver luogo se lo stato di natura comportasse che gli uomini dovessero vivere perfettamente isolati , dispersi sul globo , senza vedersi, nè incontrarsi giammai. Ma si è già dimostrato che una tal maniera di vivere non solo è contraria alle facoltà , ed alle inclinazioni dell' uomo , ma assolutamente impossibile , e che

supponendo l' esclusione di ogni governo civile, moltiplicandosi in una contrada gli uomini, sarebbero nella necessità di vedersi ed incontrarsi, avrebbero bisogno di ajutarsi gli uni con gli altri, e che in questa reciproca comunicazione, impossibile ad evitarsi, si troverebbero sempre in grado di farsi molto bene, e molto male.

Questa reciproca comunicazione, spogliata di ogni freno di autorità pubblica, basterebbe per suscitare i disordini che abbiamo particolarizzati. Ammetto che in questo stato gli uomini sarebbe- oltremodo rustici, e limitati ai più semplici bisogni. Ma è necessario provvedere ancora alla sussistenza giornaliera per tutte le stagioni dell' anno. Sono necessarj i vestimenti, le capanne per alloggiare, le barchette per attraversare i fiumi, gl'istrumenti per la caccia, e per la pesca, gli ordigni per li lavori. Un solo uomo non può bastare a tutti questi esercizj, per taluni oggetti è necessario riunirsi, per altri dividersi, e fornirsi del necessario per via de' cambj, e delle permute reciproche. Ecco dunque interessi da disbrigarsi ogni dì fra gli uomini che vivono nella maggior semplicità. Una mancanza totale di coltura e d' istruzioni allontanerà forse ogni motivo, ogni occasione di doglianze di contrasti, e di quistioni? L'esempio degli Ottentoti che abbiamo citato è una prova

del contrario. Si sono veduti ancor essi nella necessità di reprimere con le più severi leggi l'assassinio, il furto, e l'adulterio. Non è necessario l'avere uno spirito colto per insegnare ad essere presuntuoso, spiacevole, rissoso, impetuoso, vendicativo, mentitore, ed infingardo. Gli sciocchi sanno essere malvagj al par delle persone di talento, e spesso ancora di più.

Nulla di più ruvido, e di più selvaggio dei popoli Settentrionali, nel tempo che cominciarono ad essere conosciuti dai Romani. Vi eran però funestissime contese fra loro. Senza parlare delle frequentissime guerre micidiali fra quei diversi corpi di nazione, non ve n'era alcuna, in cui non si commettessero uccisioni, le quali poi cagionavano altre uccisioni. I parenti, gli amici di quegli che era stato ucciso stimavano un punto di onore il vendicare il suo sangue; onde a prevenire una intera distruzione, fu di mestieri cercare degli espedienti per arrestare il corso di quelle funeste inimicizie. Tuttavia quelle nazioni aveano una sorta di governo civile, che non tralasciava di porre un freno alle passioni, ed alla licenza de' particolari. I figli viveano sotto le discipline de' loro padri, si assoggettavano ai costumi, ed agli usi della nazione, ed imparavano a vivere coi loro simili: questo metodo in parte suppliva alla

mancanza di una più perfetta amministrazione. Ma nel sistema dell' autore dell' Emilio (*contr. soc. L. I. Cap. II.*), l'educazione sarebbe assolutamente nulla. Nel suo stato di natura i figli non rimangono attaccati al padre, se non per quel tempo che di lui han bisogno per conservarsi. Appena cessa questo bisogno, il legame naturale si discioglie esenti i figli dall'obbedienza che doveano al padre, esente il padre dalle cure che dovea ai figli tutti egualmente tornano nell' indipendenza. Tosto che il fanciullo è in età di ragione, essendo egli solo giudice de' mezzi atti a conservarsi, diviene con ciò suo proprio padrone: ma non è forse evidentissimo che fanciulli abbandonati a loro stessi, pervenuti all'età della ragione, crescendo alla ventura, privi di qualunque lume d'istruzione, diverrebbero meno atti a coltivare una pacifica comunicazione fra di loro, di quello che se fossero stati formati con lunga scuola sotto la direzione dei loro padri? Finalmente quest'autore istesso (*Disc. dell'ineg. pag.* 98. *e seg.*), non niega che l'indolenza del preteso suo stato primitivo non potea durare eternamente; che per un seguito di fortuiti eventi le facoltà dell'uomo doveano svilupparsi, benchè per mezzo di un assai lungo progresso; e che in fine era d' uopo giungere a quel punto, ove gli ostacoli che nocciono

alla conservazione degli uomini (*cont. soc. lib. I. Cap. IV.*), nello stato di natura prevalgono colla loro resistenza alle forze, che ogni individuo può impiegare per mantenersi in questo stato. *Allora*, dice egli, *questo stato primitivo non può più sussistere, ed il genere umano perirebbe, se non cangiasse il suo tenore.*

Riassumendo pertanto in due parole il sistema dell'autore, si rileva che l'uman genere non può fare a meno della società civile senza che gli uomini siano immersi in una stupida indolenza; e che uscendo da questa più non posson fare a meno della società civile; perciò i selvaggi che egli cita come un esempio della gioventù del mondo, hanno una sorta di governo per regolare la loro associazione.

Dunque si possono stabilire queste due proposizioni che sembrano provate ad evidenza in tutto ciò che si è detto nei ragionamenti precedenti.

I. Senza reciproca comunicazione gli uomini perirebbero di miseria.

II. Con una reciproca comunicazione spogliata di ogni autorità pubblica e da ogni potere coercitivo gli uomini si distruggerebbero fra loro.

RAGIONAMENTO XIII.

DELL' AUTORITA' PUBBLICA NELLA SOCIETA' CIVILE.

Il risultato di ciò che abbiamo fin qui stabilito rispetto alla società può ristringersi alle proposizioni seguenti.

I. La reciproca comunicazione fra gli uomini che popolano la terra non è un mero stabilimento arbitrario. È dessa fondata sull'ordine della propagazione dell'uman genere, sull'impossibilità, in cui son gli uomini di schivarsi, su i bisogni che essi hanno di una scambievole assistenza sì per le più indispensabili necessità della vita, come per coltivare le facoltà intellettuali quanto è necessario a regolarsi come esseri dotati di ragione; in fine su ciò che la stessa ragione, la quale è la proprietà distintiva dell'uomo, di sua natura tende a stabilire una sociale comunicazione fra gli esseri che ne sono dotati.

II. Questa reciproca comunicazione che s'indica col nome di società deve esser risguardata come un mezzo stabilito dalla natura per la conservazione, ed il ben essere dell'uman genere. Questo mezzo medesimo è di una necessità indispen-

sabile, essendo che gli uomini privi di questa comunicazione non potrebbero essi a sufficienza provvedere al loro mantenimento, alla loro difesa, nè alla coltura delle loro facoltà intellettuali.

III. Questo stato di società si riferisce adunque alla legge naturale. Poichè oltre la naturale inclinazione, la retta ragione suggerisce agli uomini d'impiegare i mezzi assolutamente necessarj per conservarsi, e vivere in una maniera convenevole alla loro natura. Il che non può aver luogo, se non nello stato di società.

IV. Da un'altra parte è stata veduto che la società priva di qualunque autorità capace di mantenervi l'ordine, e di reprimere i malfattori, diverrebbe ben presto distruttiva, e trarrebbe seco i più spaventevoli disordini.

V. Nientemeno della società istessa è dunque necessaria una pubblica autorità per la conservazione, ed il ben essere del genere umano.

VI. Lo stato adunque di società come un mezzo necessario per la conservazione, ed il ben essere dell'uman genere si riferisce alla legge naturale. L'autorità pubblica, essendo ugualmente necessaria per lo stesso fine, è ugualmente fondata sulla legge naturale.

VII. La pubblica autorità nella sua prima origine non è dunque una istituzione unicamente ar-

bitraria; ma è un diritto inerente per legge di natura allo stato di società.

Supponiamo che alcune centinaja di famiglie selvagge di diverse contrade vengano a rompere per caso in un isola deserta, ed incognita. Tali famiglie strette dal bisogno, e dalla necessità della coesistenza si troveranno inevitabilmente assoggettate ad una reciproca comunicazione, dalla quale risulterà fra esse uno stato di società necessaria, e fondata sulla legge naturale. Per quanto fortuita sia nella sua origine, non potrebbesi contendere a questa società, un diritto propriamente detto alla sua conservazione, alla sua sicurezza, alla sua difesa, ed al suo ben essere. Imperciocchè se ogni individuo possiede questo diritto, in forza della stessa natura, una ragunanza così considerevole d'individui non potrebbe esserne sprovveduta. Se questa società ha un diritto naturale alla sua conservazione, alla sua sicurezza, alla sua difesa, al suo ben essere, ha dunque il diritto d'impiegare i mezzi necessarj per adempiere questi diversi oggetti, e per conseguenza il diritto di stabilire una regola, ed un ordine nella comunicazione reciproca dei membri, che la compongono, col potere di reprimer quelli che volessero turbare quest'ordine, e questa regola. Dunque un tal diritto, e un tal potere, altro non è che l'au-

torità pubblica. Dunque l'autorità pubblica di sua natura è un diritto inerente allo stato di società.

VIII. La prima origine dell' autorità pubblica in questa società non dipende dal consentimento delle parti, che la compongono.

Giacchè appena questa unione d'individui, o di famiglie astrette dalla necessità della coesistenza ad una reciproca comunicazione, si trova formata, questa unione prima di qualunque consenso delle parti che la compongono, ha un preciso diritto alla sua conservazione, e per conseguenza il diritto di stabilire le regole, e di reprimere gli trasgressori, nella qual cosa consiste l' autorità pubblica.

Il consenso de' particolari nel proposto caso, ben potrà essere necessario per istabilire una regola, o una forma d'amministrazione in preferenza di qualunque altra; ma non per conferire all'unione che ne risulta il primitivo diritto di provvedere alla sua conservazione, diritto che questa unione, non meno che ogni individuo di essa, ottiene dalla natura.

Supponiamo in fatti che prima di ogni patto, e di ogni consenso un particolare turbi la quiete di alcuni vicini, gli offesi non solo avranno il diritto di difendersi, ma lo stesso corpo dell'unione, o della società avrà il diritto di reprimere

quell' insolente, di punire la sua temerità, e di costringerlo a rispettare i suoi uguali.

IX. Ben lungi che un tal diritto, o tal primitiva autorità dipenda d'alcun patto o convenzione di particolari fra loro, tutto all'opposto, se questi particolari convenissero tutti riuniti, con patto espresso, di non voler dipendere da nessuna autorità pubblica, questo patto, come l'osserva il *Victoria*, sarebbe nullo, e di niun valore, in quanto che è contrario al diritto naturale.

Questo patto sarebbe nullo, poichè non ostante ogni patto contrario, il corpo dell' unione, o della società, conserverebbe sempre il diritto di prevenire i disordini dell' anarchìa, collo stabilimento di una regola atta a mantener la pace.

Questo patto sarebbe contro il diritto della natura, poichè sarebbe diretto ad annullare un mezzo dettato dalla natura istessa per la conservazione, ed il ben essere del genere umano.

Concludiamo adunque col *Victoria*, che lo stato di società, e l'autorità pubblica, che l'accompagna, non sono invenzioni umane, e meramente arbitrarie, ma le une, e le altre provengono dalla natura istessa, che ne ha fatto un mezzo necessario, o conveniente di conservazione pel genere umano.

X. L'autorità pubblica che risulta dal diritto di conservazione in una società, sarebbe inutile, se non fosse annessa ad un potere capace di riunire le forze particolari, per farle concorrere al bene comune della società. Poichè se concepiamo questa autorità come dispersa in un complesso d'individui senza un centro di riunione, scorgesi apertamente che le volontà, e le forze particolari ben lungi dall' agire concordemente si attraverserebbero fra loro spessissimo, e nella società non risulterebbe che disordine, e confusione. Esige adunque il diritto naturale della conservazione, che vi sia nella società un potere capace di riunire e dirigere le forze particolari, ed in questo potere precisamente si riconcentra l'autorità pubblica, la quale si stende su tutti gl'individui. Ora questo potere può esser collocato in un solo capo, o in un corpo morale, come un consiglio più o meno numeroso secondo le diverse specie del governo.

XI. In qualunque maniera questa autorità sovrana sia collocata, ella non è in se stessa il risultato di un patto, col quale gl' individui componenti una società acconsentono a spogliarsi di una parte dei loro diritti, e della loro libertà per conservar l' altra. L' autorità sovrana, avendo il potere di riunire, e dirigere tutte le forze parti-

colari per la conservazione della società, i diritti di questa autorità e la loro estensione, derivano da se stessi dal diritto naturale della conservazione inerente allo stato di società. Supponiamo uno stato perfettamente democratico composto di una sessantina d' individui. L' autorità pubblica, o il potere di dirigere le forze particolari, risiederà nel consiglio generale composto di questi sessanta individui. Questi sessanta individui potran fare tutti quei regolamenti che stimeranno più convenevoli, ma con ciò non danno a se stessi, nè alla loro unione il potere e l' autorità di farli. Nella medesima guisa che questo corpo democratico non dà a se stesso il diritto che egli ha di provvedere alla sua conservazione, e nella stessa guisa che riceve questo diritto dalla stessa natura, riceve parimenti dalla natura, e non da se stesso, il potere di dirigere le forze particolari in un modo conveniente alla sua conservazione. L'autorità pubblica dunque trae ogni forza dal diritto che la natura dà ad ogni società di provvedere alla sua conservazione, ed al suo ben essere. In ogni società un poco numerosa di nessun uso sarebbe la pubblica autorità, se attribuita non fosse ad un individuo, o ad un corpo morale capace di dirigere le forze particolari. Questo potere così concentrato non cangia di natura; la sua attribuzione a quell'indi-

viduo, o a quel corpo morale può essere l'effetto di un consentimento dei membri della società, ma non perciò ella trae i suoi diritti da questo consentimento. Ella li possiede per quella necessaria concatenazione che vi è fra il potere incaricato di vegliare al legame della società, e tutti i mezzi legittimi necessarj, ed utili per giungere a questo fine.

XII. La potestà somma nella società è dunque stabilita sulla legge di natura, e siccome la legge naturale ha Dio per autore, bisogna convenire che la potestà suprema è fondata sull'ordine stesso stabilito da Dio per la conservazione, ed il ben essere del genere umano: *Qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit*: tale è l'oracolo dell'apostolo.

M. Hume rende omaggio a questa verità nel suo vigesimo quinto, saggio morale, e politico. *Subitochè* (egli dice), *si ammette una provvidenza universale, che presiede all'universo, che segue un piano uniforme nella direzione degli avvenimenti, e che li conduce ai fini degni della sua sapienza non può negarsi che Iddio non sia il primo istitutore del governo. Il genere umano non può sussistere senza governo, almeno non vi è sicurezza, ove non vi è protezione. É dunque fuori di dubbio che la supre-*

ma bontà, la quale vuole il bene di tutte le sue creature, ha voluto che gli uomini fossero governati: e perciò lo sono, lo sono stati in tutti i tempi, ed in tutti i paesi del mondo: ciò che presenta ancora una prova più certa dell'intenzioni dell'Essere sapientissimo, cui niuno avvenimento è nascosto, ed a cui nulla potrebbe fare illusione.

In questo ragionamento non si scorge altro, che solidità: ciò che segue però è ben d'altra tempra; *tuttavia* (soggiunge l'autore), *siccome Iddio non vi è intervenuto con una volontà particolare, o per vie miracolose, e tale stabilimento non ripete la sua origine, se non da quella influenza segreta che anima tutta la natura, non potrebbersi, propriamente parlando, chiamare i sovrani, i vicarj dell'Altissimo: Tal nome non può loro convenire che in quel senso medesimo, nel quale conviene ad ogni potestà, ad ogni forza, che deriva dalla Divinità, e della quale potrebbe dirsi egualmente, che agisce per sua commissione. Tuttociò che accade è compreso nel piano della provvidenza, il più potente, ed il più legittimo principe, non ha dunque alcun diritto di pretendere che la sua autorità più sacra, e più inviolabil sia di quella di un magi-*

strato subalterno, e di quella altresì di un usurpatore, di un assassino, o di un corsaro.

Senza dubbio tutto è compreso nel piano della provvidenza. Tuttociò che avviene di bene, o di male non avviene se non per suo ordine, o per sua permissione. L' uomo ha ricevuto da Dio l'intelligenza, e la ragione per rivolgersi al bene; può egli nondimeno fare il male, perchè essendo libero, e limitato, può abusare delle sue facoltà. Ma Iddio non vuole il male come vuole il bene. Permette il male in una creatura soggetta per sua natura a mancare, e tal permissione nel piano della sua provvidenza ad un maggior bene si riferisce. L'uomo che pecca, non può sconvolgere l'ordine della provvidenza, nè impedire il bene che ella saprà ricavare dalla sua malizia; ma egli non agisce meno contro la legge eterna dell' Essere Supremo, il quale riprova ogni ingiustizia, la condanna, e la punisce. Ma questa legge positivamente prescrive agli uomini il bene che debbono fare, ordina loro di essere giusti, e benefici. L' uomo che fa il bene, si conforma così alla legge, alla volontà, ed alle intenzioni dell' Essere Supremo che vuole il bene, che l'approva, e lo ricompensa. *La somma bontà* (dice M. Hume) *vuole il bene delle sue creature, e vuole in conseguenza, che*

gli uomini siano governati. Ecco una volontà di approvazione degna dell' Essere sommamente saggio, e sommamente buono. M. Hume dirà ancora che Iddio vuole ugualmente la frode, l'ingiustizia, lo spergiuro, e l' ingratitudine? Se accadono fra gli uomini tali cose, non è affatto per una volontà di approvazione, ma per una semplice permissione, come noi abbiamo poc'anzi spiegato.

Ora la sana ragione permette ella di trarre la stessa conseguenza dalla volontà di Dio, rispetto al bene che ordina, e che prescrive, e dalla sua semplice permissione rispetto al male che riprova che proibisce, e che gastiga? *Iddio che vuole il bene delle sue creature, vuole che gli uomini siano governati.* È questo il principio di M. Hume. Dunque lo stabilimento del governo, è conforme alle *intenzioni dell'Essere Sapientissimo*; Ed il sovrano occupa nella società un luogo indicato dall' ordine stesso della provvidenza; ma l'abuso che fa un assassino delle sue forze fisiche per ispogliare i passaggieri è un attentato contro le leggi di Dio che nel permettere questo male, lo riprova, lo condanna, e lo punisce; come dunque M. Hume ha potuto asserire che l'autorità del principe il

più legittimo non sia più sacra, ed inviolabile di quella di un assassino?

L'autorità di un principe legittimo è un'autorità legittima, in quanto che ella è conforme alle leggi della somma sapienza, ed alle intenzioni del Creatore, anche per confessione di M. Hume. L'attentato di un assassino, o l'autorità (se può servirsi di questo termine) ch'egli usurpa sul passaggiero, cui spoglia, è un' autorità illegittima, perchè contraria alle leggi della sovrana sapienza.

L'autorità di un principe legittimo è un'autorità sacra, ed inviolabile, perchè essendo conforme all' ordine, ed alle intenzioni del Creatore, non si può ferirla senza offendere il Creatore. La pretesa autorità di un assassino non è nè sacra, nè inviolabile, perchè essendo contraria alle intenzioni del Creatore, si può ad essa opporre resistenza, e forza, senza offendere il Creatore.

Ma l'autorità del principe legittimo, sarà forse più sacra, e più inviolabile di quella di ogni magistrato subalterno? Sì, senza dubbio. Il magistrato subalterno trae la sua autorità dalla potestà sovrana, che può limitarla, od annientarla; ma la potestà sovrana, di qualunque maniera sia posta nello stato, è fondata sull' or-

dine stesso delle cose stabilite da Dio, per il bene, e per la conservazione del genere umano.

Per rendere sacra, ed inviolabile questa autorità, non è affatto necessario *che Iddio vi sia intervenuto per vie miracolose*, basta che i lumi della ragione c'indichino in maniera da non poterne dubitare, che Iddio (come dice M. Hume) è il primo istitutore del governo, che la suprema bontà vuole pel bene stesso dell' umanità, che gli uomini siano governati, e che non si possano disconoscere nella suprema autorità del governo le intenzioni dell' Essere sapientissimo.

E non è questo un dirci in termini equivalenti che la Sovrana autorità, senza la quale il Governo non può sussistere, ha Iddio medesimo per primo istitutore, e che coloro fra gli uomini, che ne sono rivestiti, sono come i rappresentanti, e gl' istrumenti della provvidenza, in quanto che secondo l'ordine, e la volontà di Dio, presiedono ad uno stabilimento che Dio ha voluto esistesse fra gli uomini pel bene del genere umano. Non dobbiamo adunque riguardare lo stabilimento del governo come un semplice effetto *di quella segreta influenza che anima tutta la natura*; ma di più come un'istituzione che Iddio vuole, ed è conforme all' in-

tenzioni dell' Essere Sapientissimo, ed alla sua somma bontà. Questa conformità che la sana ragione ci discuopre *per confessione di M. Hume* ci fa conoscere per mezzo di una chiara, ed immediata conseguenza che non si può oltraggiare l'autorità suprema del governo, senza resistere all' intenzioni, alle leggi, alla volontà dell' Essere Sapientissimo. Il che basta per rendere questa autorità sacra, ed inviolabile. Ciò che la ragione dimostra su questo punto, viene ampiamente confermato dall' autorità stessa dei sacri libri, che ci manifestano in una maniera più distinta, e più autentica i voleri dell' Essere Supremo. Per convincersene, altro non dee farsi, se non se consultare il terzo libro della politica, ricavata dalla sacra scrittura da Bossuet.

In quanto alle diverse forme di governo Bossuet stabilisce in quella stessa opera l. II. le seguenti proposizioni, che *il primo impero fra gli uomini è l'impero paterno ch'egli si stabilì per altro ben presto de' Re, o per consenso de' popoli, o per via d'armi*: che nulla dimeno *vi sono state altre forme di governo diverse da quella dello stato reale*; *che dee ognuno stare attaccato alla forma di governo, che trova stabilito nel suo paese*: *che la monarchia è la forma di governo la più comune, la più*

antica, ed anche la più naturale. È cosa dispiacevole che quest' eccellente opera sia forse più conosciuta per la celebrità dell' autore che per la premura del pubblico nello studiarla. Stando costantemente attaccato alle massime che quel grand' uomo ha raccolte dai libri sacri, tutti i Re sarebbero padri, ed i popoli felici; che possono voler di più?

Io non aggiungerò che una sola riflessione sul diritto di conquista. Grozio, ed i più celebri scrittori in questo genere convengono che legittimamente può farsi la guerra ad un popolo il quale violasse apertamente i primi principj del diritto naturale verso gli altri, massacrando per esempio, spietatamente tutti gli stranieri che approdassero nel suo paese. Ora se un tal popolo venisse ad essere conquistato, il conquistatore non avrebbe egli il diritto di dargli migliori leggi? Il popolo conquistato non sarebbe tenuto ad osservarle? Queste leggi non pertanto non sarebbero un risultato delle volontà del popolo conquistato. Vi sono adunque delle leggi giuste, che portano una obbligazione indipendentemente dalla volontà di coloro, a cui esse sono imposte. Nuova prova, che l'autorità sovrana trae la sua forza da quell' ordine stabilito da Dio, e necessario alla conservazione del genere uma-

no, ordine che esige che nella società vi sia un potere per riunire le forze particolari, e dirigerle al comun bene.

Segue da ciò che la libertà originaria che l'uomo ha dalla natura, non è una libertà d' indipendenza totale, come taluni filosofi vanno immaginando nello stato di natura. D' altronde è evidente che ogni uomo nasce sotto la paterna potestà per modo che se consultiamo l'ordine istesso della natura scorgiamo, che ella fa nascere l'uomo in uno stato di dipendenza: che ella lo tiene in un assoggettamento assoluto in tutto il tempo dell' infanzia, e che ella ha talmente limitato la sua forza, e le sue facoltà, che non ha voluto che egli potesse bastare a se stesso, avendolo d'altronde posto nella necessità di dipendere dal concorso degli altri per tutti i bisogni della vita.

Da un' altra parte non può una famiglia evitare l'incontro di altre famiglie, che la propagazione dell' uman genere sparge di contrada in contrada ove formano riunioni, o corpi di società più, o meno numerosi. Ogni famiglia che trovasi nel recinto di questa reciproca comunicazione, che forma il nodo di uno di quei corpi di società, si trova con ciò necessariamente sottoposta alla pubblica autorità, che per diritto di

natura risiede in quel corpo di società. Una famiglia, o un Individuo può abbandonare il suolo suo natìo, ma ciò non lo esenterà dall'incontrare un'altra popolazione, ove sia obbligata a dipendere ugualmente da una autorità pubblica.

Supponendo una famiglia perfettamente isolata, lo stato di natura avrà luogo in questa famiglia rispetto all' altre società, ma non già rispetto alle persone che la compongono. Di natural diritto il padre è il capo della sua famiglia, ed in questa supposizione la qualità di capo di famiglia viene accompagnata da tutta l' autorità necessaria per mantenervi l'ordine, e la subordinazione.

L' indipendenza dello stato di natura non può adunque aver luogo se non verso un individuo che uscendo dalla sua famiglia, ed abbandonando quanto trovasi di abitato sulla terra andasse a posarsi su di una rupe inaccessibile, per pascersi di radiche, e vivere coi corvi, con gli orsi, e coi serpenti. Ma bisogna rinunciare alla ragione, o confessare, che una così trista indipendenza poco degna sarebbe di un essere ragionevole.

Pertanto la natura non ha affatto impresso all' uomo l' inclinazione naturale a questo stato d'indipendenza. Per l'opposto tutti gli uomini sen-

tono la necessità di un' autorità legittima per mantener l'ordine, ed assicurare la libertà, e i diritti di ciascuno. La natura abborre la schiavitù, quello stato in cui l'uomo è in balìa di un padrone autorizzato a non vedere nel suo schiavo che un oggetto di mercanzia, di cui ad ogni riguardo può disporre come di una bestia da soma, senza altre regole nè interesse, che il capriccio. Ma l'abusare di quella parola di schiavitù con applicazioni tanto maligne, quanto fuori di luogo, per rendere odiosa la più legittima subordinazione sia di un figlio verso il suo padre, sia di un cittadino verso la sua patria, e verso il governo, è un abuso di ragionare che illuder non può, se non quelli, i quali niuna riflessione fanno leggendo.

Questo doppio nodo di subordinazione conserva tutta la sua forza nei popoli che meno si sono allontanati dalla primitiva semplicità dello stato naturale, e non par loro nè duro, nè gravoso. Nei popoli selvaggi il padre governa la sua famiglia, la popolazione obbedisce al suo capo. Un sofista che immaginasse trattarli da schiavi correbbe pericolo di divenirlo egli stesso.

In generale la natura ha fatto gli uomini più sensibili al bisogno che all'indipendenza. Dunque non possono essi procacciarsi i mezzi di soddisfa-

re ai loro bisogni, se non coll' ajuto di una reciproca comunicazione, e tutti conoscono che questa comunicazione diverrebbe loro più nocevole che utile se sottoposta non fosse ad un' autorità pubblica per mantenervi l'ordine, e la sicurezza.

Gli animi più forti, ed i più elevati nulla giammai hanno scorto nè di duro, nè di degradante nella subordinazione alla pubblica autorità. Fa di mestieri citar gli Spartani? Fa di mestieri citar i Romani? Si videro mai animi più alteri, più sensibili alla grandezza, e nello stesso tempo più sottomessi all'autorità? Veniamo a tempi più prossimi a noi: i Bertrand du Guesclin, i Bayard, i Mollè, i Sulli, i Montausier, han vissuto sotto dei Re, e si son fatti una gloria di servire con fedeltà i padroni, che la provvidenza avea loro dati. Quella legittima subordinazione non iscemò in alcun tempo nè il loro coraggio, nè la loro virtù. Ella non gli rese nè vili schiavi, nè adulatori codardi; meritarono essi il nome di eroi anche più per la magnanimità de' loro sentimenti, che per la grandezza delle loro imprese.

FINE.

NIHIL OBSTAT.

F. A. M. Latini O. M. C. Censor Theol.

IMPRIMATUR.

Fr. Jos. M. Velzi S. P. A. Mag.

IMPRIMATUR.

J. Della Porta Patr. Constantinop. Vicesg.